DU MÊME AUTEUR

La Crédibilité et ΓApologétique, 1 volume in-12 de la *Bibliothèque théologique,* 2’ édition entièrement refondue, Paris, 1912.

(Épuisé. En projet de réimpression.)

Le Donné révélé et la Théologie, 1 volume in-12 de la *Bibliothèque théologique,* 2” édition, Paris, 1915.

(Épuisé. Nouvelle édition en préparation.)

La Notion du lieu théologique, plaquette de i-86 pages in-8", Paris, 1908. *(Épuisé.)*

La Certitude probable, plaquette de i-92 pages in-8*, Paris, 1911. *(Épuisé.)*

Bibliothèque theologique.

LA
Structure de L'Ame
ET
L'Expérience Mystique

le Père A. GARDEIL

DOMINICAIN

MAITRE EN THÉOLOGIE



> Scire *autem opinamur unumquodque simpliciter ... cum* causam *arbitramur cognoscere propter quam res est, et quoniam illius causa est, et non est contingere hoc aliter se habere.*
>
> S. Thomas, *In Paster, anal.,* 1. I, leet. 4·.

TROISIÈME ÉDITION

PABIS

LIBRAI3IK VKT08 LBCOFHÆ

J. GABALDA, ÊdReer

1ΓI 30

Nous avons lu l'ouvrage du T. R. P. A. Gardeii., O. P., intitulé : *!.a Structure de l'âme et l'expérience mystique.* Nous l'avons trouvé parfaitement conforme à la doctrine de l'Église et à la théologie, de saint Thomas, et nous estimons sa publication particulièrement utile.

Le 25 juillet 1926.

Fr. A. Lemonnyer, O. P.
Mag^ in S. Th.

Fr. R. Monpeurt, O. P.
Leet, in S. Th.

NIHIL OBSTAT

•28* julii 1926.
Fr. R. M. Louis, O. P.
Pr. Prov.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 22· februarii 1927.
V. Dupin,
v. g.

TROISIÈME PARTIE

L'INTÉRIEUR DE L'AME JUSTE

PROLOGUE

Nous montons !

La *Première partie* de cet ouvrage nous a donné un Sujet récepteur de vie divine, le *Mens*.

Au fond du *Metis* nous avons constaté une relation habituelle, toute de l'ordre intelligible, entre le *Mens* intelligent d'une part, le *Mens* intelligible et Dieu, d'autre part. Cette relation, qui n'est encore' qu'une possibilité de connaissance, ne suffit pas d'ailleurs à faire de Dieu et du *Mens* intelligible de véritables *objets* pour le *Mens* intelligent[1]. Ce sont plutôt des objets présomptifs[2]. Néanmoins, c'est là, entre Dieu et l'âme, que la grâce, participation de la nature divine, pourra s'introduire et opérera leur jonction.

Nous avons, par ailleurs, reconnu dans le *Mens* intelligent une puissance obédientielle qui le rend

1. *Deus non est in anima ut forma intelligibilis. De Verit.,* q. x, a. 11, ad 8m ; cf. ad U". *Non est ibi(Dcus) in ratione objecti,* saint Thomas, I *Sent.,* Dist. 3, o. v, c.

â. Ce qui ne signifie pas des objets présumés ou des présomptions d'objets, mais des objets existant comme *res* et, en perspective, comme objets — comme un héritier de la couronne est roi en perspective, roi présomptif.

capable de recevoir de Dieu le principe de la vie divine, la grâce.

Le Sujet récepteur de la vie divine nous est apparu dès lors achevé, complet.

Dans la *Seconde. Partie,* nous avons analysé la grâce sanctifiante elle-même. Nous avons successivement déterminé son être statique et son être dynamogène.

Ontologiquement, la grâce sanctifiante est une qualité créée, informant et spécifiant notre âme, la divinisant « e.t refondant notre être tout entier à l'image de notre Père du ciel ».

De cette grâce, par laquelle nous participons à la nature de Dieu, nous avons vu sourdre une tendance de fond vers la vie divine, tendance dynamique, nous mettant en puissance de conformation assimilatrice à l'essence intelligible de ce Bien souverain, dont la contemplation est la vie de Dieu même et le terme de notre vie d'enfants de Dieu.

Les deux composantes de l'âme juste se trouvent ainsi déterminées, à savoir : le Sujet récepteur de la grâce et la Grâce elle-même.

Admettons donc, comme nous en fait un devoir la parole de Dieu, que *illapsus* delà grâce en son sujet récepteur, a été réalisé par la Bonté toute-puissante, et nous voici en présence de *l'Ame en état de grâce!*

De quels *ingrédients,* pour parler le langage des naturalistes, se composera intérieurement cet état? Il n'est pas dilficile de le préciser après ce que nous venons de dire.

Au point de vue subjectif, il y aura le *Mens,* avec la grâce qui le divinise dans son essence même, et l'oriente ainsi vers les réalités divines, qu'il devra

atteindre sur terre par la foi, l'espe'ranceet la charité, et étreindre plus tard, par la vision faciale de Dieu et la charité consommée.

Mais, ce n'est pas tout. L'état de grâce ne comporte pas que la grâce subjective. 11 n'est 7 -.s seulement, comme du dehors, en tendance effi ac , v rs un état meilleur, l'état définitif des bienheureux du ciel. Il recèle déjà, dans ses profondeurs, comme un succédané et une anticipation de la vision ù · Dieu, une demeure réelle et physique de la Divinité 1.. scellée au fond de l'âme. Là, Dieu, substanti lenient présent en l'âme juste, se donne à elle comme un objet de pensée et d'amour. Celui que les théologiens nomment la Grâce objective fait face, dans le plus profond de l'âme, à sa grâce subjective. Il en résulte que *l'intérieur* du juste n'est pas seulement l'analogue, mais, quant à la substance des choses, la réalisation même de l'état de l'âme béatifiée.

Pourrions-nous, en effet, ne pas regarder comme des témoignages clairs, en faveur de cette immanence substantielle et objective de Dieu dans l'âme chrétienne, des paroles comme celles-ci : « Si quelqu'un m'aime, a dit le Verbe de Dieu fait homme, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en lui* »? Ce texte ne nomme encore que le Père et le Fils, mais voici qui le complète : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements, et je prierai le Père et il vous donnera un autre Défenseur, afin qu'il soit avec vous à jamais, l'Espritde vérité... Vous le connaissez parce qu'il demeure en vous et sera en vous-. ·

1. *Joann.,* χιν, 23.
2. *Ibid.,* <6,17.

Plus bref, embrassant tout, l’apôtre saint Jean : « Dieu est amour, et qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui’. »

La charité, condition de la demeure de Dieu en nous, ne fait qu’un avec la grâce. Grâce et charité vont de pair, comme vont ensemble une nature et sa propriété première, caractéristique et adéquate, en laquelle la nature s’épanche toute. Ce sont deux moments d’un même don divin : dans l’Écriture leur nom est identique, χάρ< , le don de l’amour divin. C’est donc que, d’après le Maître, il y a dans l’intérieur de l’âme juste, en plus de la puissance de saisie de la Déité qui constitue la grâce subjective, une présence réelle, intime, permanente de la Déité elle-même, de la « Grâce objective ». Cet état intérieur de l’âme juste, les Pères et les théologiens, qui ont fait la synthèse de la parole révélée et des doctrines humaines qui lui permettent de s’expliquer et de rayonner, l’ont nommé: *FHabitation intime de Dieu dans les âmesjustes.*

Nous sommes désormais en possession du sujet précis de cette Troisième partie, et nous entendons ce que d’une manière encore générale annonçait son titre : *L’intérieur de l’âme juste.* C’est sans doute, et d’abord, l’âme juste elle-même avec sa grâce, mais c’est aussi l’habitation intime en elle de la Déité.

De même qu’à partir du moment où le Verbe incarné entra dans le monde, selon le mot de l’Apôtre : *Ingrediens mundum*,* la composition de l’univers fut changée et compta désormais avec ce divin *Ingrédient,* de même l’intérieur de l’âme

4. I *Joann., iv,* 46.
a. *Hebr.,* x, 6.

juste, en plus d'elle-même, sujet récepteur de la vie divine, et de la grâce qui l'en rend etrectivement capable, voit faire irruption en soi, *illabi,* tel un Ingrédient sublime, la Déité intime.

Mais ce n'est encore là, pour nous croyants, qu'un fait. Il nous faut maintenant, autant qn il est possible, chercher à voir comment se réalise ce fait, mettre en présence tous les éléments de grandeur inégale qui entrent dans la composition de l'état de grâce, tâcher d'en percevoir et d'en justifier ! ,nisation interne.

C'est ce que nous tenterons en formulant notre réponse à ces trois Questions :

I. — *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les dmesjustes ?*

II. — *Quelle est la pensée de saint Thomas sur l'état intérieur dujuste ?*

III. — *L'intérieur de Pâmejuste est-il en relation de conformité avec la structure interne de l'âme?*

QUESTION I

COMMENT SE RÉALISE L'HABITATION DE DIEU DANS LES AMES JUSTES.

Prologue

L'histoire de la théologie nous met en présence de deux opinions diamétralement opposées sur ce sujet : l'opinion de Vasquez, qui conçoit la présence substantielle de la Sainte Trinité dans les justes par la grâce sanctifiante comme une extension de la présence de Dieu dans la créature par l'opération divine qui la crée, la conserve et la meut : présence d'immensité ; l'opinion de Suarez qui déclare n'avoir pas besoin de la présence d'immensité, ressortissant à l'opération divine, pour établir l'habitation substantielle de Dieu dans les âmes justes, celle-ci résultant des seules exigences de la grâce sanctifiante, telles qu'elles s'affirment dans les exigences de la vertu théologale de charité.

Dans cette *Question* nous nous proposons d'examiner ces deux opinions, et de manifester que la première fausse le caractère véritable de l'habitation divine, tandis que la seconde exagère, jusqu'à l'impossible, pour la vie présente du moins, les exigences de la grâce sanctifiante en matière de présence substantielle de Dieu dans l'âme.

Nous diviserons cette Question en quatre articles :

I. — Quels sont, d'après saint Thomas, les modes de présence de Dieu dans la créature?

IL — Comment Vasquez dénature le caractère

spécial de la présence de Dieu dans les justes, en la regardant comme une extension de la présence divine d'immensité?

III. — Comment Suarez, et certains thomistes, en se passant de la présence d'immensité, exagèrent les exigences actuelles de la grâce en matière de présence intime et substantielle de Dieu dans Pâme juste?

IV. — Si, étant donnée l'efficacité des objections que s'adressent mutuellement les partisans exclusifs, soit de la présence d'immensité, soit des exigences de la grâce, il n'y aurait pas lieu de regarder ces deux facteurs comme complémentaires, et l'habitation substantielle de Dieu en l'âme juste comme résultant de leur synthèse ?

ARTICLE I

Quels sont, d'après saint Thomas, les modes de présence de Dieu dans la créature?

Avant d'entrer dans l'examen spécial de chacun de ces deux systèmes, il est utile de recenser, dans une vue d'ensemble, les différentes manières dont Dieu peut être présent à sa créature. Il nous sera ainsi plus facile le localiser dans ces cadres les données fournies par les opinions mentionnées.

Saint Thomas nous offre cette vue d'ensemble. Apprenons donc : abord : lui ce que signifie formellement ce mot r régence *Dieu.*

‹ Quand nous disons que Dieu est partout, cela implique, dit le saint Docteur, une relation de Dieu à la créature, relation qui n'est pas réellement en Dieu, mais seulement dans la créature. Or, en fait, du côté de la créature ces relations sont multiples,

étant diversifiées d'après les effets divers par lesquels Dieu nous assimile à lui. De cette nouveauté d'un effet par rapport à l'autre il résulte que Dieu est dit ne plus être dans la créature comme auparavant. Et c'est pourquoi le Saint-Esprit qui est partout, en raison de la relation de la création à Lui (comme créateur), peut être dit avoir une nouvelle existence dans un être créé en vertu d'une nouvelle relation de la créature à Lui (impliquée dans un de ses effets)1 ».

La diversité des présences de Dieu dans la créature n'est donc, selon saint Thomas, qu'une diversité de *relation, de la créature à Dieu,* provenant de la diversité des dons qui lui sont faits. Pour qu'aucune ambiguïté ne subsiste sur la vraie cause des divers modes de présence, saint Thomas prend soin d'insister et de noter aussitôt, que ce n'est pas *la diversité des dons comme dons,* qui produit une nouvelle présence, mais la nouvelle relation à Dieu lui-même qui se dégage de certains dons. Si, en effet, on se cantonnait dans la ligne des dons *en tant queffets de Dieu,* il y aurait, selon leur diversité, des *participations multipliées* aux diverses perfections divines, dont tout effet créé est la similitude, mais la relation de la créature à Dieu lui-même ne changerait pas. « Le Saint-Esprit serait dit être autrement dans un être, uniquement parce que cet être bénéficierait d'un effet de Dieu qu'il ne possédait pas auparavant3. » Saint Thomas exclut cette conception, d'un mot : « La relation qui naît de la diversité des dons reçus par la créature, ne s'arrête pas aux

4. Saint Thomas, I *Sent.,* Dist. 14, q. il, a. 1, sol. 4, ad 4". Cf. Jkan df. Saint-Thomas, *Cursus theol.,* I', q. xlhi, disp. 17, a. 3, n. 7.
i. I *Sent., ibid.,* obj. S·.

dons, mais ultérieurement *tend vers Celui par lequel les dons sont donnés**. »

En d'autres termes, il n'y a présence vraiment nouvelle de Dieu à l'âme, que lorsque, de certains effets de Dieu, se dégage une relation Dieu nouvelle et originale, distincte de la relation d effet a cause, propriété de tout effet de Dieu, y compris de la grâce. Ce n'cst pas *la production d'un nouvel effet,* c'est *la nouvelle relation à Dieu, consequente à la nature spéciale de cet effet nouveau,* qui engendre une présence nouvelle et spéciale[1].

De ce point de vue « essentiel et formel[3] », saint Thomas dégage trois modes de présence de Dieu qui naissent de la diversité des dons qu'il fait à la créature.

« La distinction de ces modes se prend, partie de la créature, partie de Dieu.

1) Elle se prend, d'abord, « de la créature, qui est diversement ordonnée et unie à Dieu (diversité réelle et non de raison).

« En effet, Dieu étant dit exister dans les choses selon qu'il est comme en contact avec elles, il est nécessaire que là où se rencontre un mode nouveau de conjonction avec Dieu, il y ait (pour Dieu un nouveau mode d'exister (dans les choses). Or la créature est reliée à Dieu de trois manières :

« Premièrement, par une simple similitude, en tant que dans la créature se trouve une similitude de la divine bonté, laquelle n'atteint pas Dieu considéré dans sa substance. Ce mode de jonction

1. *Ibid.,* ad S».
a. Cf. *Ibid.,* Dist. 37, q. i, a. S, ad <» et 3m.
3. *Ibidem,* Dist. 37, q. 1, a. 2, ad S".

se rencontre dans toutes les créatures, lesquelles s'assimilent le Bien divin. Et ainsi, nous avons le *mode commun* selon lequel Dieu est en toute créature, par son essence, sa présence et sa puissance.

« En second lieu, la créature atteint Dieu lui-même considéré dans sa substance et non dans sa simple similitude, et cela par son opération de créature : c'est ce qui a lieu quand quelqu'un adhère par la foi à la Vérité première elle-même, et, par la charité, à la souveraine Bonté. C'est un second mode, selon lequel Dieu est spécialement dans les Saints par la grâce.

« Troisièmement la créature, non seulement atteint Dieu lui-même par son opération, mais elle l'atteint aussi dans *son être propre de Dieu,* celui-ci s'entendant non de *Yacte* qui constitue l'essence divine, car la créature ne peut se changer en la nature divine, mais de *Yacte* qui constitue l'hypostasc ou la personne, à l'union de laquelle la créature est élevée. Et ainsi un dernier mode se rencontre, celui suivant lequel Dieu est dans le Christ par l'Union (hypostatique).

2) « Du côté de Dieu, cependant, aucune diversité réelle, mais seulement une diversité de raison, comme lorsque nous distinguons en lui l'essence, la puissance et l'opération. L'essence de Dieu étant séparée *{absoluta}* de toute créature ne saurait être dans la créature, qu'autant que celle-ci lui est reliée par son opération (l'opération divine). Quand donc Dieu opère dans une chose, il est dit être dans cette chose par sa présence, car il faut que l'agent soit présent à son œuvre d'une manière quelconque. Mais l'opération divine ne quitte pas la puissance divine dont elle dérive : donc Dieu sera dans les choses

par sa puissance; et comme sa puissance est son essence même, il en résulte qu'il est dans les choses par son essence[1]. »

Qu'on le remarque en passant, ces trois dernières manières dont Dieu est dans les choses. - *pr* *tiam, potentiam et essentiam,* n'en sont qu'une au fond, la troisième précisant la seconde t la seconde, la première[2]. Elles ne font donc que détailler le premier membre de l'autre énumération, prise iss créatures, à savoir la relation au Dieu cause, c immune à toutes les créatures, posée en premier lieu, comme saint Thomas prend soin dele redire aussitôt: » Ces trois modes ne sont pas pris du côté de la créature, mais du côté de Dieu en tant qu'il opère dans les choses : et donc ils sont conséquents à toute créature, *et sont présupposés par les autres modes* le second et le troisième, à savoir par la grâce et par l'union hypostatique). Là où Dieu est présent par l'union (hypostatique), il l'est aussi par la grâce, et là où il est présent par la grâce, il l'est aussi par essence, présence et puissance[3]. »

En résumé, il n'y a dans la créature que trois sortes de relations et partant de présences réelles de Dieu formellement distinctes : 1) la présence commune, dite de similitude, qui est l'effet de l'opération universelle de Dieu, présence d'immensité, avec ses trois aspects, par présence, par puissance et par essence; 2) la présence objective, spéciale à la grâce opérant par la foi et la charité; 3) la presence spéciale résultant de l'union hypostatique. Celle-ci, est-il besoin de le remarquer, est à part, et ne doit

1. I Sent., Dist. 37, Q. i. a. 2, C.
i. *Ibid.. $ ex parte autem Dei.*
3. *Ibid.,* ad 3*.

pas être utilisée au cours de cette étude, sinon pour fournir, à l'occasion, un point de comparaison.

Cette vue d'ensemble *a priori* va nous permettre de classer aisément nos systèmes.

ARTICLE II

Comment Vasquez dénature lé caractère spécial de l'habitation de Dieu dans les justes en la regardant comme une extension de la présence divine d'immensité?

Vasquez, commentant le passage de la Question vin, a. 3, de la Somme théologique, où saint Thomas définit le mode spécial suivant lequel Dieu est dans la créature raisonnable par la grâce, à savoir, « comme le connu dans le connaissant et l'objet désiré dans celui qui le désire », fait tout d'abord cette déclaration : « Sur ce mode de présence, il n'y a pour ainsi dire pas de controverse entre les docteurs : mais il est de telle nature qu'il ne suffirait pas à constituer Dieu présent par son essence dans les choses, si par ailleurs il n'y était pas lui-même par son immensité : et, en effet, ce mode n'unit l'homme à Dieu que par la seule connaissance et affection, que celles-ci soient actuelles ou habituelles. »

Ce début n'est pas fait pour nous déplaire; il s'accorde avec l'opinion de saint Thomas que nous expliquerons plus tard. Vasquez va d'ailleurs préciser sa pensée en l'opposant à Suarez.

« Cependant, poursuit-il, quelques théologiens récents, pensent que, lorsque les dons de la grâce sont conférés, non seulement ces charismes, mais aussi la personne du Saint-Esprit est donnée et vient à nous avec la Trinité entière, *de telle sorte que si, par ailleurs, Dieu, en raison de son opéra**

tion universelle, et quant à sa substance, n'était pas immense et existant en toutes choses. « *Il serait en nous selon son essence* en *raison des seuls} dons de la grâce.* »

C'est ici l'opinion même de Suarez, ce n'est plus celle de saint Thomas. Saint Thomas, c<JlDniê BOUS le verrons, tient pour la présence réelle par la . n-naissance et l'amour, mais nulle part il n'a fait celte supposition irréelle que cette présence pouvait s'effectuer indépendamment de la présence d im-mensité. Tout au contraire, et nous le verrons. ; lui les deux présences substantielles, par l'immen-sité et l'opération d'une part, et par la connaissance et l'amour de l'autre, sont sans doute distinctes et spéciales, mais aussi complémentaires.

Ce n'est pas là ce qu'entend Vasquez qui, pour mieux atteindre Suarez, va complètement supprimer la présence réelle, *sicut cognitum et amatum,* et réduire toute présence réelle de Dieu en nous à la présence d'immensité.

Ce n'est pas qu'il conteste ce que dit saint Thomas, Il, q. x l iii, a. 3, du don de la personne du Saint-Esprit et de la venue en nous de toute la Trinité, en raison de la charité : mais, pour lui, cette présence substantielle -de Dieu en nous, ne s'explique que comme une extension de la présence d'immensité résultant de l'opération divine : « La véritable explication, dit-il, c'est que, Dieu étant déjà en n us par ailleurs, daigne *apparaître* en nous par un *nouvel effet,* la grâce. Et comme ce don est *approprié* au Saint-Esprit, *l'on dit, dicitur,* que Lui-même nous est donné et nous est envoyé, et qu avec lui vient la Trinité entière. »

Que cet effet ne soit pas suffisant pour établir la

présence en nous de la Personne du Saint-Esprit ou de Dieu considéré dans son essence, si, par ailleurs, Il n'y était pas en raison de son opération universelle, ou n'était pas immense (et partout) quant à sa substance, Vasquez le prouve en ces termes :

« Ces dons (de la grâce), en dehors de la raison commune d'effets de la puissance divine, ont ceci de spécial, qu'ils nous unissent, selon l'affection, à Dieu comme à une règle, d'où le nom de *justes,* et comme à un ami, d'où le nom de *bien-aimës* de Dieu, et, ultérieurement, de *saints,* d'immaculés. Mais ces résultats, tout en affectuosité, ou du moins se rapportant à l'affection, *peuvent exister entre des êtres absents selon leur substance.* C'est l'évidence même [1]. »

Vasquez, on le voit, a été frappé par le caractère idéal ou moral de la relation de la connaissance et de l'amour, à son objet, tant naturel, que surnaturel. 11 le dit au début, il le répète en finissant. C'est là son point d'appui perpétuel.

Une affection, en effet, laisse la réalité de l'objet qu'elle vise en l'état où elle la trouve. Elle se réfère à lui et c'en est assez pour nous faire reconnaître, dans la réalité de la chose ainsi visée, une dénomination extrinsèque, un aspect, qui légitime l'affection, et fait de cette réalité un objet d'amour. Mais l'affection n'a pas, cela est clair, le pouvoir de faire pénétrer physiquement son objet dans le sujet, tant qu'elle n'est qu'affection.

Il y avait une solution à portée de la main : c'était

1. G. Vasquez, *Commentariorum ac Disp, in /"> Partem D. Thomae,* q. vin, disp. 30, c. ni, Ingolstadii, 1809, t. I, p. 173-170. — Nous avons tenu à citer le texte entier de Vasquez, presque toujours plus ou moins dénaturé ou amendé par les tenants de Suarez, anciens et modernes.

d'utiliser la présence réelle de Dieu en toutes choses parson immensité, parson opération, et, dès lors, de regarder la tendance de la connaissance et de l'amour comme rencontrant son terme au fond de lâme. Ainsi l'âme eût réalisé du coup, en vert.: de cette omniprésence de Dieu supposée, la relation nouvelle, bien réelle, de la connaissance expérimentale et de l'amour de fruition, à cet objet intimement présent '.

Mais Vasquez n'a pas pensé à cette solution parce qu'il n'avait en face de lui que la conception exc s-sive de Suarez, son rival d'Alcala a, prétendant que la présence réelle de Dieu dans l'âme par la grâce pouvait se passer de la présence d'immensité, et que Dieu était en nous selon son essence, exclusivement en raison des seules exigences de la charité et donc de la grâce sanctifiante, dont les exigences de la charité ne sont que l'actualisation suprême.

Admettant, avec saint Thomas dont il commentait le texte, la présence spéciale en nous de la personne même du Saint-Esprit, et de la Trinité entière, en raison de la grâce, Vasquez a estimé pourvoir suffisamment à cette présence, en faisant d'elle une extension de la présence d'immensité. La présence

1. *Relatio creaturae non sistit in donis sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur,* I *Sent.,* Dist. 11, Q. u, a. 1, ad -2m.

3. Cf. Sl a r e z, par Ma Âieu, p. 52. U ne paraît pas douteux que Suarez figure parmi les *recentiores* visés par Vasquez. Sans doute le *De Trinitate de* Suarez (l(>06) est postérieur au *De Trinitate de* Vasquez (avant 1598). Mais l'enseignement de Suarez *De Trinitate* à Coimbre est de 1598-1601, et l'on sait par ailleurs qu'à cette époque les commentaires de Vasquez sur le *De Deo* étaient vivement pris à partie par Suarez. Comme les deux maîtres étaient en rivalité dès Alcala. 1591-93, précisément sur des questions du traité *De Deo,* ils n'ont pu ignorer leurs enseignements réciproques. Ceux-ci étaient publics, bien avant l'apparition des ouvrages dont cet enseignement était la préparation. En tous cas l'opinion recensée par Vasquez est textuellement celle de Suarez.

d'immensité était due, sans doute, à l'opération universelle de Dieu en toute créature; mais, parmi les effets de cette opération universelle, la grâce apparaissait comme un effet *tout original, nouveau et spécial,* comportant, pensait Vasquez, une relation spéciale avec la cause divine. Spéciale, dis-je, non au point de vue du mode de présence de Dieu qui ne pouvait être que celui de l'immensité divine, conséquent à l'opération divine comme telle, mais au point de vue de l'appropriation de cet effet à la personne du Saint-Esprit.

De la sorte Vasquez faisait reposer la présence réelle spéciale de Dieu dans l'âme sur une base positive, la présence réelle de Dieu par l'immensité, substituée à la base jugée par lui inefficace de la tendance affectueuse, exaltée par Suarez. Seulement il sacrifiait, sur l'autel de l'appropriation, la relation réelle à Dieu, tel qu'il est, par la connaissance et l'amour issus de la grâce, qui semble bien constituer formellement, selon saint Thomas, la présence réelle spéciale de Dieu dans les justes. « Dieu étant déjà en nous par ailleurs daigne *apparaître* en nous par un nouvel effet, la grâce. Et comme ce don est approprié au Saint-Esprit, celui-ci *est dit* nous être donné et envoyé, et avec lui vient la Trinité entière [1]. » Tout Vasquez tient dans ces quelques lignes.

D'un mot nous dirons à notre tour que Vasquez n'a pas voulu considérer comme raison de la présence de Dieu en nous par la grâce, la tendance *dynamique* et objective de la grâce vers Dieu, source de la connaissance et de l'amour surnaturels, parce

1. Vasquez, *lot. cit.*

qu'il la jugeait impuissante à déclencher la présence substantielle de son objet, et qu'il s'est alors rejeté sur la tendance vers le Dieu cause, conséquente à *l'être ontologique* de cette même grâce, considérée *comme effet de Dieu.* L'excellence, l'originalité, la nouveauté de cet effet, à savoir la grâce, lui ont paru légitimer suffisamment le nom et la chose de présence spéciale, encore que cette prqpence ne sortît pas du genre de la présence d'immensité : l'appropriation lui a semblé mettre son opinion en « état de grâce thomiste », puisqu'elle lui permettait d'attribuer à la personne du Saint-Esprit cette spécialisation telle quelle de la présence commune, en raison de la sympathie qni rapporte tout effet surnaturel au Saint-Esprit comme à sa cause.

Il n'est pas difficile de colloquer cette opinion dans les cadres que nous avons établis plus haut avec saint Thomas. La grâce sanctifiante, dans son *être ontologique d'effet de Dieu,* n'est qu'une *similitude de l'être divin,* formelle à la vérité, mais *créée* et, partant, *n'atteignant pas Dieu dans sa substance,* mais se référant seulement à Lui, comme à sa cause efficiente et exemplaire L Nous ne dépassons pas, par conséquent, avec une telle conception, la présence de Dieu par son opération, la présence d'immensité, présence substantielle en son genre, mais qui n'est pas propre à la grâce. Or il s'agissait de définir la présence spéciale à la grâce. Vasquez a manqué le *point* précis de la question 2.

1. Cf. Seconde *partie, Q.* i, a. 2, p. 372, sq.

2. cr. Jean de Saint-Thomas, I P., y. vm, disp. 8, a. 6, n. 4-9; *Item,* Q. xi.ni, disp. 17, a. 3, n. 3. Cf. Suarez, *De Trinit.,* ı. XII, c. V, n. 2, 9, 10 et 11; Salmanticenses, *De Trinit.,* disp. 19, dub. 4, ;; 3, n.O8, 69; et dub. 6, g4; B. Frogbt, *De l'habitation du Saint-Esprit,* P. II, c. n, p. 81-83; c. in, S 1, p. 107-112.

Et c'est ce qui nous permet d'avancer qu'il n'a obtenu le réalisme de la présence de Dieu par la grâce, qui était son but, qu'en *faussant, le véritable caractère spécial* de cette présence, due, selon saint Thomas, à la connaissance et à l'amour de Dieu issus de la grâce.

Le P. Terrien. — En raison de la faveur dont jouit très-justement l'ouvrage du P. Terrien, *La grâce et la gloire,* il nous sera permis de donner à cette œuvre moderne une place parmi les grands théologiens de la même école.

Le P. Terrien a donné successivement deux explications de l'habitation de Dieu dans les âmes justes par la grâce. Si nous l'avons bien compris, la première coïncide avec celle de Vasquez [1] ; la seconde se ramène à celle de saint Thomas [3]. Le P. Terrien les estime conciliables.

« Ne croyons pas, dit-il, qu'en donnant une explication on exclue du coup toutes les autres : il en est qui se supposent, s'enchaînent et se complètent. Un auteur de grande autorité parmi les mystiques les ramène à deux chefs : « Dieu, dit-il, nous est uni de cette manière très-spéciale, et comme principe et comme terme : comme le *principe* qui produit en nous la grâce, participation de sa nature et de sa vie propre : comme le *terme* saisi par l'âme au moyen de cette participation. C'est Dieu qui par son opération se fraie la voie jusque dans les plus intimes profondeurs de l'âme ; et c'est l'âme à son tour, qui par les opérations qu'elle tient de la grâce, entre en possession de Dieu. »

1. J.-B.T£RKiEX,S.J.,Laÿrâcee Z*lagloire,* i. IV, c.iv, t.1", p. 212-251.
2. *Ibid.,* c. v, p. 252-269.

Cette formule est excellente. C'est l'opinion même de saint Thomas [1], telle que le P. Terrien l'exposera dans sa deuxième explication [2], telle que nous essaierons de la faire valoir plus loin.

Pourquoi faut-il que le P. Terrien ne s'en soit pas tenu à ce qu'il venait de si bien exprimer, et qu'au lieu de regarder ces deux explications comme complémentaires l'une de l'autre, il ait considéré la première comme se suffisant à elle-même ? C'est pour moi un très-vif désappointement.

Mettons bien les choses au point. Il est fort vrai, quoi qu'en ait pensé Vasquez, que l'explication de l'habitation de Dieu par les opérations que l'âme tient de la grâce ne doit pas être exclue au bénéfice de l'explication de cette même habitation par l'opération de Dieu, en tant qu'auteur de la grâce : et il n'est pas moins vrai, quoi qu'en ait pensé Suarez, que l'explication de l'habitation de Dieu par les opérations que l'âme tient de la grâce ne peut se passer de l'explication par l'opération de Dieu auteur de la grâce. Le P. Terrien a donc parfaitement raison contre ses deux illustres confrères.

Mais le P. Terrien estime, tout au long de son chapitre IVe, que la seule présence de Dieu dans l'âme, résultant de la production de l'*effet :* gràce sanctifiante, renferme une explication *adéquate et complète* de l'habitation substantielle de Dieu en nous par la grâce, indépendante donc de la présence objective coordonnée à l'opération de l'âme sanctifiée. C'est l'opinion même de Vasquez. Seulement, elle apparaît ici dépouillée de son exclusivisme outran-

1. Rapprocher saint Thomas, I Sent., Dist. 37, q. i, a. S, ad 3· ; *Ibid.*. Dist. 14. q. ii a. 1.
2. Terrien, *ibidem,* c. v, p. 267.

cier, puisque dans une seconde explication, qui est celle de saint Thomas, notre auteur fera intervenir comme facteur décisif et formel de l'inhabitation divine, les opérations surnaturelles issues de la grâce, connaissance et amour, tout en les combinant avec la présence substantielle issue de la production de la grâce, ce par quoi il se sépare de l'exclusivisme également outrancier de Suarez.

Il y a donc pour le P. Terrien, deux explications complètes et suffisantes par soi de l'habitation de Dieu dans les justes, tandis que pour saint Thomas, il n'y en a qu'une, celle qui résulte en définitive de sa possession par la connaissance et l'amour issus de la grâce, la présence substantielle de Dieu par la production de la grâce étant présupposée, mais ne réalisant pas à elle toute seule l'habitation substantielle dont parle l'Écriture.

Le P. Terrien s'expose ainsi, en ce qui concerne sa première manière, à toutes les objections qui militent contre Vasquez et que l'on a fait valoir plus haut, objections que Suarez, du reste, a développées avec une verve, si je ne me trompe, victorieuse [1].

Voyons maintenant sur quels arguments nouveaux, le P. Terrien appuie sa première explication.

Le P. Terrien a lu dans saint Jean Damascène, « l'écho fidèle des plus renommés docteurs de l'Orient », que le « lieu de Dieu », c'est là où il manifeste sa puissance et son opération. D'où il suit que « plus une créature participe à son opération et à sa grâce, plus elle est le lieu de Dieu [2] ». Et il

1. Cf. *infra,* p. 31,3-2.
2. Terrien, *Ibid.,* p. 243-244.

s'écrie : « Qui ne reconnaîtrait dans son langage ce que devaient enseigner plus tard Albert le Grand, l'Ange de l'Ecole, etc. ; car c'est de la même manière, et presque dans les mêmes termes qu'ils expliquent la présence des esprits en général, et *tout spécialement l'habitation de Dieu dans les justes, ses enfants.* Il est en eux, comme le principe efficient et l'exemplaire de leur être surnaturel : il demeure parce que son effet est permanent, parce qu'il s'y complaît et que, lorsqu'il s'agit de Dieu, l'opération divine est aussi nécessaire pour leur conserver l'être que pour le leur donner1. »

Je ne puis me défaire de l'idée qu'il y a dans ces lignes une confusion. Ce n'est pas l'habitation de Dieu en nous par la grâce qui est ainsi prouvée par l'opération divine, mais la présence d'immensité, qui est, elle aussi, une présence substantielle de Dieu, mais d'un autre ordre. La production de « l'être surnaturel », c'est-à-dire de l'effet : *grâce,* ne change pas la nature de la présence par l'opération divine, mais en marque une extension, une accentuation. Ce caractère substantiel de la présence d'immensité et son accentuation par la production de la grâce, c'est tout ce que l'on peut déduire de l'opération divine, et c'est tout ce que le P. Terrien en déduit lui-même dans les deux pages suivantes 2. Cela, en effet, Albert le Grand et saint Thomas, le concluaient « presque dans les mêmes termes » de l'opération divine, mais ils n'y voyaient pas l'habitation spéciale à la grâce. — De même, la similitude de Dieu qui est l'essence même de la grâce, exige bien que Dieu soit présent à l'âme sanctifiée comme cause exemplaire, « comme

4. *Ibid.,* p. 4*4.
a. *Ibid.,* p. SU-S4S.

le cachet à la cire molle[1] ». Mais cette présence exemplaire, et donc encore causale de Dieu, n'est pas, quoi qu'en conclue l'auteur, l'habitalion intime de Dieu dont il s'agit: c'est Dieu présent dans l'âme par sa similitude créée. C'est tellement évident que le P. Terrien n'a pu éviter de se contredire dans son énoncé et que, tout en prononçant *le mot* d'habitation, il n'a pas laissé de parler d'action sanctifiante au fond des âmes et, avec saint Augustin, « *d'approche de Dieu* ». Ce n'est pas tout à fait la même chose que l'habitation.

Le P. Terrien l'a si bien senti que très-loyalement il s'est posé l'objection :On pourrait objecter, dit-il, que ce mode de présence est celui-là même qui s'applique à toute créature. Et il répond : Oui, sans doute, il y a de l'analogie entre ces deux modes de présence, puisque l'un et l'autre ont pour base l'influence immédiate de Dieu sur la créature. Mais quelle étonnante diversité *dans les effets*[2] ! « Rappelons-nous le lumineux principe de saint Jean Damascène, et concluons : donc partout où il y aura *des effets* plus admirables de la divine munificence, là Dieu sera plus présent.

« Et s'il arrive que *ces effets,* comme ceux de la grâce et de la gloire, surpassent à l'infini les *autres ouvrages sortis de la main divine,* Dieu sera dans la créature d'une manière infiniment plus intime et plus relevée que dans le reste de la création. Il y sera tellement, qu'on pourra dire en toute vérité, qu'il vient, quand *il produit ces effets;* qu'il demeure, tant qu'il les *conserve;* qu'il s'en va, quand nos

4. Terrien, Ibid., p. 345.
2. Je souligne partout ce mot. C'est le terme caractéristique de l'opinion de Vasquez.

péchés détruisent en nous l'œuvre de sa grâce; qu'il entre plus avant lorsque nos mérites et notre générosité lui permettent de se donner plus abondamment avec ses dons. » « Otez cette grâce, ou. ce qui revient au même, ôtez *Yaction très-présente qui nous la donne,* il n'y a plus d'union dans cet ordre supérieur et divin1. »

On le voit, c'est de pur Vasquez. Il n y a derechef à répondre qu'un mot, toujours le même : Vous ne sortez pas de la présence par l'opération, prs n : ; d immensité. Et il ne sert de rien de « méditer avec l'auteur2 sur l'influence que le Dieu présent déjà en nous par la production de la grâce, exerc ensuite, du dedans, sur les puissances en nous *poussant* vers les choses célestes, en nous *faisant* aimer, prier, agir en enfant de Dieu. Tout cela est bien, mais c'est de la causalité, motrice et non plus productrice, mais tout de même efficiente. Or nous tenons de saint Thomas, suivi par toute la Théologie, que la relation conséquente dans *un effet* à sa *production* ou *mise en mouvement* par Dieu, vise non pas le Dieu trine et tel qu'il est en lui-même, mais le Dieu un, créateur et gouverneur de sa création. Ce n'est donc que par appropriati o que ces influences intimes peuvent être attribuées au Saint-Esprit, ce que Vasquez avouait franchement.

A plus forte raison, notre auteur sort-il de ce que sa position lui permet de conclure, lorsqu'il s'imagine l'âme, ainsi pénétrée par la substance et l'actaoc du Dieu qui l'habite, comme le «pie sanetnaire vivant, où Dieu demeure3. Ce n'est pas. mms le

1. Terries, *Ibid.,* p. 2J6-2IT. Je «ootigae.
2. *Ibid.,* § 2. Ces raisonnements. p. 2." 2.».
X Terries, *Ibid., p.* 2IS et, p. 2*2. § Toct *

verrons, l'action sanctificatrice *efficiente* du Dieu présent substantiellement, par son immensité, en notre âme qui fait de celle-ci le temple dont parle l'Écriture. Un temple n'est pas seulement un lieu où l'homme est sanctifié par Dieu, c'est un lieu où l'homme répond, par son effort pour étreindre la Divinité, au Dieu qui le sanctifie. Dieu n'y est pas seulement cause, mais aussi objet. Il faut, pour qu'il y ait temple, que l'homme réagisse sous la présence divine, comme le dit perpétuellement saint Thomas, par la foi et l'amour issus de la grâce. C'est par l'opération de l'âme sanctifiée, s'emparant du Dieu substantiellement présent en elle, comme cause et stimulant de sa grâce, que l'habitation de Dieu s'achève, et que le temple est complet. L'habitation intime de Dieu en l'âme ne résulte pas seulement de la relation de la grâce, considérée comme *effet,* au Dieu un qui la produit, la conserve, la stimule, l'augmente, mais aussi, et surtout, en fin finale, de la relation nouvelle qui surgit de la grâce,—dufaitdesa création, conservation, accroissement de vie, mise en exercice, — vis-à-vis du Dieu substantiellement présent, qui se donne à l'âme sanctifiée, au plus intime d'elle-même, comme objet de connaissance et d'amour.

C'est la prétérition, dans cette interprétation, de la seconde de ces deux relations, toutes deux indispensables pour constituer l'habitation substantielle de Dieu en nous, qui fait commettre à notre auteur, je demande pardon de ce mot à sa mémoire, un paralogisme comme celui que l'on a lu et où il croit voir la preuve décisive de sa thèse : « Il (Dieu) y est tellement qu'on pourra dire en toute vérité qu'il vient, quand il produit ces effets; qu'il demeure

tant qu'il les conserve; qu'il s'en va quand nos péchés détruisent l'œuvre de la grâce, etc.'. » Le fait est exact : mais pourquoi? Parce que la relation de l'âme sanctifiée au Dieu trine, objet de la connaissance et de l'amour surnaturels, est corrélative à la relation de la même âme au Dieu un, cause de la grâce. En d'autres termes, parce que l -me sanctifiée ne saurait avoir et conserver l'amour du Dieu présent en elle, que si Dieu, agissant comme cause, produit et conserve en elle la grâce, principe de cet amour. Dieu vient quand il produit la grâce, parce que la grâce aussitôt produite, l ame, simultanément, devient capable d'accueillir Dieu par sa foi et son amour : il s'en va quand nos péchés détruisent la grâce, parce que la relation au Dieu objet de connaissance et d'amour, constitutive de l'habitation proprement dite, cesse d'exister en même temps que l'action divine conservatrice de la grâce et de la présence du Dieu cause qui en résultait.

Sans cette relation au Dieu objet, Dieu viendrait, il demeurerait, il s'en irait de Pâme, comme il vient dans le caillou qu'il crée ou conserve, comme il s'en va de l'être qui meurt. Ce n'est pas de cette venue et de cette demeure, certes, que le Christ parlait lorsqu'il disait : Nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. « A lui » : mais à qui donc? Le Christ répond : *Si quelqu'un m'aime...* C'est à celui qui aime le Christ Dieu, qui se tourne vers lui parla charité, que l'habitation de Dieu est concédée. C'est seulement par sa relation objective de connaissance et d'amour avec Dieu que la grâce ouvre

1. Tekiuïn, Zôid., p. 8*6.

définitivement la porte à Dieu et réalise l'habitation.

Que penser, dès lors, du texte du *Contra gentes*(l. iv, c. xxi, auquel le P. Terrien renvoie[1] et où il lit sa propre explication[2]? Le passage de ce chapitre visé par notre auteur ne peut être que celui-ci : « Les effets divins, non seulement commencent d'exister par l'opération divine, mais sont par elle conservés dans l'existence. Comme donc ce qui opère et ce qui est opéré doivent être simultanément en acte, *sicut movens et motum,* il est nécessaire que partout, où se rencontre un effet de Dieu, Dieu lui-même soit là, comme causant l'effet, *·t ifse Deus effector.* Comme donc la charité par laquelle nous aimons Dieu est en nous par l'Esprit-Saint, il fa st que l Esprit-Saint lui-même soit en nous art que la charité y demeure. D'où le mot de I A;·: tre : Ne savez-vous pas que vous êtes le temple *ii* Dieu *et zzi-* /Esprit de Dieu habite en vous? »

Ne serait-ce pas ici l'opinion même du P. Terrien? Tout y est, habitation, temple du Saint-Esprit, et tout cela résultant du fait que Dieu est dans l'âme *ut effector,* comme auteur de cet effet qui est la charité.

Parfait! mais poursuivons le texte : « Comme donc, continue saint Thomas, par l'Esprit Saint nous sommes rendus capables d'aimer Dieu, — *tout aimé étant dans l'aimant en tant que tel* — il faut aussi que, par l'Esprit Saint, le Père et le Fils habitent en nous. D'où le mot de Notre-Seigneur : A lui, c'est-à-dire à celui qui aime Dieu, nous viendrons, et ferons demeure chez lui[1]. »

1. Terrien, *Ibid.,* p. 244, note 2.
î. Saint Thomas, *Contra Gentes,* ı. IV, c. xxi, S *Quia vero effectus dieini.*

Dans la première partie de ce texte, je le concède, saint Thomas qui, lorsqu'il traite formellement de l'habitation divine l'attribue toujours à la demeure de Dieu en nous par la connaissance et l'amour issus de la grâce, prononce, à propos de l'existence en nous du Saint-Esprit comme cause et conservateur de la charité du juste, *Deus effector,* les mots ^*'habitation* et de temple. Si donc l'on se fie à la matérialité du texte, en le séparant de ce qui suit, l'opinion du P. Terrien est fondée en saint Thomas.

Mais, saint Thomas, dans la suite du texte, fait entrer en scène, une autre demeure intime de Dieu en nous, non plus, dit-il, de Dieu *ut effector,* mais de Dieu comme objet d'amour, *ut amatum in amante, in quantum hujusmodi.* Et, bien que le texte : *Ad eum veniemus,* etc., qu'il cite à l'appui, ne parle explicitement que de la demeure objective en nous du Père et du Fils, il n'y a aucun doute que le Saint-Esprit n'y soit compris, puisque cette demeure se réalise, à l'entendre, en vertu de l'amour de *Dieu',* — donc de Dieu tout entier, Père, Fils et Esprit. C'est de cette demeure objective que saint Thomas, lorsqu'il traite la question *ex professo,* en union avec le P. Terrien lui-même (deuxième manière), entend toujours l'habitation de Dieu dans l'âme juste.

Faudra-t-il penser qu'il y a deux habitations de Dieu en nous, l'une propre au Saint-Esprit comme producteur et conservateur de notre charité, l'autre commune au trois Personnes, relevant de l'amour

1. Cum igitur, per Spiritum Saucium, Dei amatores efficiamur... Saint Thomas dit intentionnellement *Dei,* de Dieu, bien que dans l'Evangile il y ail : Si quelqu'un m'aime. C'est tout un, car il est impossible d'aimer le Fils, sans aimer le Père et le Saint-Esprit.

de Dieu et de la grâce, en tant que source de cet amour? C'est l'opinion de Pétau, combattue en termes si décisifs par le P. Froget[1]. Celui-ci démontre à souhait que, toutes les fois qu'il s'agit, et spécialement chez saint Thomas, de la production et de la conservation de la grâce, c'est le Dieu *un* qui intervient, ou encore le Dieu *trine,* mais opérant à la manière d'un *unique* principe pour toutes ses œuvres extérieures. Que si l'efficience d'un effet particulier, comme la grâce, est attribuée par les Saintes Lettres au Saint-Esprit, ce ne peut être que par application de la loi de l'appropriation. Et il faut juger de même de la présence de Dieu consécutive à l opération divine. laquelle n'est en pareil cas que la présence d'immensité, qui sans doute fait exister en nous la substance même de Dieu, mais du Dieu total.

Il suit de la que ce ne peut être que dans un sens large[2] et par appropriation que saint Thomas a appliqué a la demeure en nous du Saint-Esprit *ut effector gratiae,* le texte de saint Paul : « *Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis?* », et qu'il n'y a pas à chercher, dans cette existence substantielle en nous de la cause divine, une explication formelle de la présence réelle de Dieu en nous, spéciale à la grâce.

1. *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* IIP Partie, C. I, p. 199-220.

2. Que saint Thomas utilise parfoislemotd'Aaés'taliondansunsens large, c'est ce que démontre un passage du chapitre xvm du meme IV" livre, *Contra Gentes.* Il oppose, en effet, dans la lin de ce chapitre, « *l'habitation* · du Dieu créateur, qui est intime et substantielle, à ce que les livres saints dénomment *l'habitation en nous du démon,* iaquelle est tout extérieure, n'étant autre que l'influence qu'il exerce sur nous *par son efficience.* Or il est clair, par ce contexte, que ce qu'il entend ici par l'habitation de Dieu n'est autre que la présence d'immensité.

Et cependant la citation que fait saint Thomas de ce texte en cet endroit n'est pas inopportune, même au point de vue de l'habitation réelle de Dieu dans les justes.

D'abord, parce que, si l'action divine ne déclenche pas par elle-même cette habitation, la presence réelle de Dieu en nous, par la production de la zrâce. quoi qu'en ait Suarez, lui est néces* . : ? - supposée, puisqu'elle fournit à l'âme la substance divine que la connaissance et l'amour, issus de la grâce, pourront ainsi étreindre, d'une étreinte experimentale. Ensuite, parce que la naissance de la r - tion de la connaissance et de l'amour du juste a la Trinité Sainte surgit spontanément, et comme par résultance, de la production de la grâce. Et ainsi, la présence substantielle de Dieu en nous par la causalité divine, et l'habitation réelle qui naît de la connaissance et de l'amour de Dieu conséquents à la grâce, sont en fait *simultanés.*

C'est peut-être le sentiment de cette contemporanéité des deux présences divines, l'une fournissant la matière, si l'on peut dire, de l'habitation réel.-?, l'autre la réalisant, qui apoussé saint Thomas citer le texte que l'on a vu, à propos de la premiere Et dans ce cas il dépasserait l'explication par I appropriation de cette première présence. Comme s 1 Thomas ne traite pas ici la question de l'habiU-tion d'une manière formelle, comme le praava le titre du chapitre χχΓ, cette explication est plausible.

J'estime donc que le texta aaqael ranvuie le P. Terrien, n'est pas décisif. A piaa farte nfaea, je récuse les textes de saint Thomas et d'Albert le Grand, de ses pages 213 et suivantes, qu'il invoque

à l'appui en passant *. Avec la meilleure volonté du monde je ne puis y trouver que l'exposé du mode spécial de présence des esprits, qui n'est pas en cause, et en particulier du mode spécial de la présence de Dieu par l'opération et l'immensité dont j'ai indiqué le rôle, purement préparatoire, dans l'habitation de Dieu.

J'arrête ici la partie contentieuse de cet exposé, pour louer, tout au contraire, le P. Terrien de sa seconde explication 2. Il n'a pas donné dans l'exagération de Suarez, et quand il nous livre sa décision finale sur le réalisme de la présence objective, il fait appel, non aux exigences de la charité, mais à la présence substantielle d'immensité : « Car c'est *la substance même de Dieu qui est là,* donnant, conservant, activant le pouvoir de connaître et d'aimer. » C'est dit en deux ligues 3, mais c'est dit !

Nous concluons de cette discussion du système vasquézien que les exigences de la grâce subjective, fondées uniquement sur letre ontologique de cette grâce, n'ont pas le pouvoir efficace de réaliser et déclencher, de soi, la présence de Dieu dans l'âme, spéciale à la grâce, l'inhabitation de Dieu dans l'âme du juste. Les tentatives qui se sont produites en ce sens n'ont abouti qu'à des résultats illusoires, en faisant de la présence réelle de Dieu spéciale à la grâce, un cas particulier de la présence d'immensité.

d. *Ibid.,* p. 244, te

2. Je ne m'étends pas ici sur cette explication puisque c'est celle que j'adopte, et que j'exposerai comme étant la thèse même de saint Thomas ; Cf. *infra,* q. ii.

3. Cf. quelques lignes plus loin, cette exclamation : « Et pourquoi donc éloigné, s'il est partout, même au plus profond de nous-mêmes? » Il y est, en effet, par la présence *supposée* d'immensité. — Parfaitl

ARTICLE III

Comment Suarez et certains thomistes, en se passant de la présence d'immensité, exagèrent les exigences présentes de la grâce, en matière de présence intime et substantielle de Dieu dans l'âme juste ?

Suarez. — Suarez s'attaque d'abord à l'opinion de Vasquez. Il n'a pas de peine à montrer que ce qui fait la présence spéciale de Dieu dans l'âme, due à la grâce, ce n'est pas *la nouveauté de cet effet,* mais la puissance de parfaitement connaître et aimer Dieu que la grâce donne à l'âme, *puissance,* dit-il, *existante* dans *l'âme,* et qui lui permet de jouir de Dieu autant qu'il est possible en cette vie et de se disposer à la jouissance parfaite '.

C'est, on le voit, la tendance intrinsèque de la grâce au Dieu Trinité comme objet, terme et fin, opposée par Suarez à la relation au Dieu un, cause de l'effet *grâce,* préconisée par Vasquez pour expliquer la présence spéciale due à la grâce. C'est jusqu'ici du pur saint Thomas.

A l'instance de Vasquez, alléguant que cette tendance ne saurait être dans l'homme qu'une *idée* représentant Dieu, ou une *impulsion* affectueuse vers lui, c'est-à-dire, en tout et pour tout, des *effets* de Dieu, faisant corps avec la grâce et ne posant en Dieu qu'une dénomination extrinsèque d'objet connu et aimé, laquelle peut fort bien comporter l'éloignement et l'absence de Dieu-. Suarez répond

1. Suarez, *De Trinit.*. L- XII. *De* JftBàaae *pereonarum,* c. v, *de Mite, inmnbili,* n. ».

S. Suarez,*Ibid.,* n. 10.*Ci.* Jâas m Sa '' ~»«a‹ I ç. uni, disp. 17, a. 3, n. 16, % *Contra est.* oà natjecnoa de vasquez est développée dans toute sa force.

d'abord justement que nous n'aurions alors que la présence commune d'immensité, due à la puissance de Dieu, tout au plus une augmentation extensive de cette présence à un nouvel effet, ce qui n'assurerait pas la présence substantielle de Dieu dans l'âme à un titre nouveau.

Puis, passant de la critique à l'exposé de sa propre pensée, Suarez entreprend d'ériger, en face de la conception de Vasquez, la conception diamétralement opposée qui est demeurée attachée à son nom

Pour moi, dit-il, je trouve fort *(satis)* probable et pieuse l'opinion de ceux qui disent que les dons de la grâce sanctifiante sont tels que, par leur propre efficacité, par un droit en quelque sorte connaturel, ils réclament l'intime, réelle et personnelle'présence de Dieu dans l'âme sanctifiée par ces dons2.

Ils réclament : c'est parfaitement exact. Mais, ce n'est pas l'exigence, c'est la réalisation effective et immédiate de cette exigence qui est en question. Suarez le sent, et renchérissant sur cette position, et — c'est ici l'exagération criante — la portant aux antipodes de l'opinion de Vasquez, il prononce :

« *Si, par impossible, nous imaginions que l'Esprit-Saint ne fût pas d'ailleurs* (c'est-à-dire par l'immensité), *réellement présent à l'âme,* — du fait même que l'âme serait gratifiée des dons de la grâce, le Saint-Esprit lui-même viendrait à elle par une présence personnelle, serait en elle et y demeurerait tant que la grâce y durerait. L'âme, donc, sous ce seul rapport, — et *quoiqu'en fait* elle possède d'ailleurs Dieu présent en elle par son immensité et sa puissance, — peut être dite, àjuste titre, posséder

1. Suarez, *Ibid.,* a. 11.
2. *Ibid.,* n. 12.

Dieu réellement, dès maintenant, au titre spécial de la grâce et de la charité, et moyennant ces dons [1]. »

La conséquence est évidente. Si, séparément, à elle toute seule, et sans la présence d'immensité, la grâce considérée, non comme effet, mais dans ses exigences intrinsèques en regard de Dieu comme terme de connaissance et d'amour, peut, dès cette vie, déclencher la présence réelle de Dieu dans l'âme, cette présence est entièrement originale, nullement d'immensité, et propre à la grâce, même lorsqu'elle s'opère en fait collatéralement à la présence d immensité. Il y a diversité des raisons formelles de la présence, et donc diversité de présence[2].

Quelles preuves apporte Suarez en faveur de son antécédent?

D'abord une analogie. Si, dit-il, par fiction, nous supposions que le Verbe n'est pas présent par son immensité à l'humanité du Christ, il le serait substantiellement du fait de l'union hypostatique. — Mais l'auteur n'attache pas à cet argument plus d'importance qu'il n'en vaut, car, dit-il, on ne peut comparer cette union qui est physique, et partant entraîne nécessairement la présence réelle d'un de ses termes, aussitôt l'autre posé, avec l'union affective de l'âme juste avec Dieu, union qui ne s'opère que par l'intermédiaire d'un accident[3].

1. *Ibid.,* n. 12.— Jean de Saint-Thomas, I P.,Q. xt.in, disp. 17, a. 3, n. 16, § *ad replicam,ed.* Vives, p. 478A. réfute tout autrement Vasquez.

2. Remarquons ici un exemple du génie perpétuel de Suarez qui a besoin de voir les raisons formelles *séparées en fait ou séparables.* pour en admettre la distinction réelle. C'est cet esprit qu'il porte dans les questions d'essence et d'existence, de matière et de forme, etc. Dans ce cas particulier, il faut que la présence d'immensité soit écartée, pour que la présence due à la grâce lui apparaisse vraiment *spéciale.*

3. Suarez, *ibid.,* n. 12. Cf. saint Thomas, I *Sent.,* Dist. 1S, t>. v, a. 3.

Reste la preuve « morale[1] », qui, au jugement de Suarez, *suffit à déclarer* (satis declarat) son antécédent : « Par la grâce et la charité, dit-il, est contractée une très-parfaite amitié entre Dieu et l'homme. Or l'amitié demande de soi, entre les amis, une union qui ne soit pas seulement une conformité de sentiment, mais une inséparable présence et société *(conjunctionem)* autant que faire se pourra. Une amitié aussi parfaite, d'autant qu'elle est spirituelle, requiert donc, en vertu d'un droit divin et comme chose due, la présence intime de Dieu dans l'âme sanctifiée. C'est de cette manière que Dieu constitue l'homme son ami, à savoir en existant réellement en lui, par la vertu même de la perfection de son amitié, de telle sorte que, à défaut d'autre titre (à la présence réelle de Dieu en lui), celui-ci suffirait.

« Cependant, comme cette union, si amicale qu'elle soit, n'est pas union d'égalité absolue, mais entre des êtres proportionnellement égaux, il résulte que c'est comme son protecteur et gouverneur, que Dieu demeure dans l'homme, dont il prend ainsi soin, non seulement au titre de sa providence générale, mais au titre spécial de son amitié ; ultérieurement, en raison de sa divine majesté, Dieu est présent en lui, comme dans un temple vivant, ainsi que l'indiquent les Saintes Ecritures[2] ».

Telle est la preuve morale alléguée par Suarez. Il estime que sa conception n'est pas étrangère *(alienum)* à saint Thomas, mais bien plutôt l'éclaircissement de ses explications, *quaedam declaratio illius*.

Il essaie de le prouver en rapprochant sa position

1. Suarez, *ibid.*, n. 13.
2. *Ibid.*

de celle que saint Thomas professe au sujet de la vision béatifique. « Les bienheureux, dit-il, par l'efficacité de la lumière de gloire, ont Dieu présent à leurs esprits d'une manière spéciale, comme un objet visible, qui leur est si intimement uni, que, par lui-même et sans aucun autre intermédiaire, Il est vu par eux. Sans doute, la lumière de gloire n'cffectue pas par elle-même l'union physique entre l'intelligence et Dieu, de telle sorte qu'on puisse dire qu'elle le rend présent : néanmoins elle est une disposition qui, de sa nature, postule cette présence, en dehors de .toute considération de l'immensité divine. Pourquoi la grâce et la charité, à un autre titre, ne pourraient-elles être une disposition semblable? La conclusion s'impose du fait que, sans les dons de la grâce, il ne saurait être contracté de vraie et réelle amitié entre Dieu et l'homme [1]. »

Les Théologiens carmbs de Salamanque. — Les *Salnianticenses* ne diffèrent pas de Suarez [2] sinon en ceci que Suarez, conscient de la nouveauté qu'il introduisait, tient un langage plus réservé, moins affirmatif, particulièrement en ce qui concerne l'attribution de sa position à saint Thomas. Les *Salmanticenses* au contraire entreprennent d'établir que l'opinion qui fait jaillir des seules exigences de la charité l'existence réelle en nous des divines personnes, est fondée sur la doctrine de saint Thomas.

1. *Ibid.*, n. 11.
2. *Atque adeo, si per impossibile, praedictae personae non essent per essentiam, praesentiam et potentiam in omnibus rebus, nihilominus, in anima justi, ad quem mittuntur, essent secundum* »i. , ;r. *substantiam... praesentes, el secundum suam substantiam et easdem personas illam inhabitarent. Salmanl., De Trinit.*, disp. 19, dub. v, $ I, n. 77 ; cf. Suare , *Ds Trinit.*, l. XII, c. v, u. 12, texi* elle p. 32-33.

Il s'agit, bien entendu toujours, de la justification *« priori* de la présence réelle de Dieu dans l'âme par les exigences de la grâce, nullement du fait de cette présence réelle qui n'est pas en question, et sur lequel tant Suarez que les *Salmanticenses* sont parfaits '.

L'exposé des *Salmanticenses* commence avec la réfutation de l'opinion de ceux qui pensent que le mode de présence spécial à la grâce, *ut cognitum in cognoscente et amatum in amante,* le seul indiqué par saint Thomas, ne donne de Dieu qu'une présence objective et, dans le sujet, qu'une inclination à la présence réelle. Les *Salmanticenses* se proposent de prouver par trois raisons que la présence de Dieu, réalisée de ce seul chef, est substantielle[2].

De ces trois raisons, la troisième tirée des sentiments de repos en Dieu, signe de sa présence réelle, qu'éprouvent les saints de la terre dans l'exercice de leur charité[3], prouve à la vérité, dans une certaine mesure[4], *le fait* de la présence réelle de Dieu dans l'âme; mais cet argument esta *posteriori,* parles effets, non *a priori* par les exigences de la charité et de la grâce. Il n'est donc pas de notre sujet pré-

1. *Salmanticenses, De Triait.,* disp. 19, dub. V, g i et $ 2, n. 81 et 82.

2. *Ibid.,* n. 83.

3. *Ibid.,* n. 90, 91.

't. Dans une certaine mesure! Jean de Saint-Thomas, I· P., q. xliii, disp. 17, a. 3, n. 8, appuie ainsi notie réserve : Obstat quod pro hac vita non fruimur Deo realiter, sed in spe et radice gratiae: ergo talis fruitio non requirit conjunctionem realem : nam etiam inter duos homines quando fruuntursese, solum in intentione et spe, non requiritur praesentia realis et corporea. Obstat secundo quod ad fruitionem rerum spiritualium nihil conducit praesentia locorum et realis, quia potest unus angelus perfectissime alterum contemplari et amare etiam si longe sit distans. Ergo Deo absenti possemus frui fruitione imperfecta viae, sicut conjungimur Christi humanitati et B. Virgini qui tamen corporaliter et realiter sunt in coelo. Cf. *Quatrième partie, y.* ut, a. vi.

sent, ni selon les intentions de ses auteurs. Les deux autres raisons sont identiquement celles de Suarez, à savoir la perfection de l'amitié établie par la charité entre Dieu et l'homme1, et la ressemblance spécifique absolue, *ejusdem, speciei atomae,* entre la charité des justes de la terre et celle des bienheureux du ciel3, celle-ci comportant la présence réelle. Pour éviter des redites, nous n'insisterons donc pas sur ces deux preuves3.

Le P. Froget, O. P. — C'est à Suarez, par l'intermédiaire des *Salmanticenses*, que me semblent se se rattacher les quelques pages où le P. Froget déduit la réalité substantielle de la présence de Dieu dans les âmes justes, des seules exigences de la charité et de la grâce4.

Le P. Froget, avec tous les théologiens, estime que les exigences de la charité ne font qu'actualiser les exigences foncières de la grâce, et qu'on peut juger de celles-ci par les premières.

4. Satoi., *Ibid.,* n. 84-86.
2. *Ibid.,* n. 87-89.
3. Bil i.caht se range également à l'opinion de Sdarez : *De Trinit.,* diss. *b,* a. 4, ^*Quaeritur* 4".
4. Froget, *De ('Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* 2' partie, c. v. — Le P. Froget est d'ailleurs parfait tant dans l'exposé de la thèse générale de l'Habitation au moyen de l'Ecriture Sainte et de saint Thomas, que dans les arguments par lesquels il l'établit *a posteriori. Je* signale en particulier : le fait de l'habitation réelle, 2e partie, c. i (i▪ édition, 4900), pp. 53-78; nature de la présence réelle, c. il, pp. 79-403; réfutation de Vasquez, pp. 81-82, d'Oberdœffer, c. ni, pp. 407-442; de Verani, Ramièrc, Pétau, pp. 412-420; exposition de la doctrine de sain t Thomas sur les modes de présence, c. ni, pp. 421-426; analogie de l'état de grâce et de la vision béaliUque, c. iv, pp. 137-434. On peut regretter cependant le mot *d'habitation de Dieu par excellence,* appliqué au mode d'habitation par l'opération de Dieu, préconisé par Vàsqiez et le P. Termen, p. 112, cf. pp. 88, 89, 91, 92-96. Le terme *habitation* peut sans doute s'autoriser, comme nous l avons vu.de saint Thomas, *Contra gentes,* l. IV, c. xxt; cf. c. xvtit. Voir plus haut,p. 26, sq., lesens deces passages. Mais habitation *par excellence* est vraiment de trop! C'est habitation au sens large qu'il faut dire.

Qu'est-ce donc que la charité ? — Une amitié. Et le P. Froget montre excellemment les trois conditions de l'amitié réalisées parfaitement dans la charité. Celle-ci est donc une amitié parfaite. Mais quel genre d'union implique cette amitié très-parfaite?

Est-ce l'union affective et morale, laquelle constitue d'après saint Thomas l'essence même de l'amour? Est-ce l'union effective et réelle, à laquelle tend l'amour, qu'il réclame, et qui est, selon saint Thomas, l'effet propre de l'amour?

C'est l'union effective et réelle, répond le P. Froget. Et, usant de son droit de considérer les exigences de l'amitié, laquelle n'existe que si elle est pleinement réciproque, du côté de notre ami divin, il le prouve en ces termes : « Rien n'est impossible à Dieu : pour lui, ni le temps, ni la distance ne sont des obstacles. Puis donc que son amour souverainement efficace peut réaliser sans difficulté ce qu'il désire, ne pouvons-nous pas légitimement conclure que la dilection qu'il porte à l'âme juste lui impose une sorte de nécessité de venir personnellement en elle*?»

Impossible de s'y méprendre. C'est l'argument de Suarez[3] et des *Salmanticenses*[23] L'amitié étant essentiellement réciproque, les exigences de la charité peuvent être considérées du côté de l'ami divin. Or du côté de Dieu, ces exigences sont immédiatement réalisables; donc... L'auteur n'ose pas dire encore : *immédiatement réalisées,* mais c'est évidemment sa pensée, et il va la pousser dans ce sens.

1. Froget, *op. cil., loc. cil.,* p. 171.
2. Suarez, *De Trin.,* I.. XII, c. V.
3. Situ., *loc, cil.,* n. 84-86.

Il s'objecte donc : « On dira peut-être : Cette présence effective du Bien-aimé n'appartient pas à l'exil : elle est réservée pour la patrie : en attendant, une simple présence morale, une union de cœur et d'affection répond suffisamment, pendant l'état de voie[1], aux exigences de l'amitié[2]. » Suit un chaleureux panégyrique des grandeurs de cette présence morale[3].

Non, réplique le P. Froget : « Ce n'est pas assez, *les lois de l'amour exigent davantage.* » Et il le prouve par trois arguments. Le premier de ces arguments se résume dans cette citation de saint Thomas : « L'amour de charité concerne ce qui est déjà possédé. » Le second dans cette autre citation du même saint Thomas : « Dieu est présent à ceux qui l'aiment, même en cette vie, par l'inhabitation de la grâce. »

Mais le contexte de Saint Thomas ne permet pas de conclure ce que ces textes semblent à première vue signifier. C'est par rapport à la foi et à l'espérance, qui ne sont possibles que dans l'éloignement de leur objet, que la charité, qui, comme tout amour, existe dans la présence et l'absence, est dite, dans le premier cas, posséder, c'est-à-dire *pouvoir* posséder son objet. Aussi bien le P. Froget l'a-t-il senti, puisqu'il se contente de conclure que. si les trois vertus théologales regardent Dieu immédiatement, la charité « s'en rapproche davantage ». Soit ! mais rapprochement n'est pas union réelle.

De même, si l'on fait attention au corps de l'ar-

1. *Status viae,* notre état présent.
2. P. Froget, *op.cit.,* p. 171-172.
3. *Ibid.,* p. 172-173. On remarquera que cette objection va de la page 171 à la page 173. Le développement en est si convaincu que des lecteurs inattentifs pourraient s'imaginer y trouver la thèse même de l'auteur.

tide auquel le second texte se réfère, étant sa réponse *ad Im,* on y lit ceci : « Du fait que Dieu est ainsi aimé (par la charité) il est dans celui qui l'aime par *son plus noble effet,* selon le mot de saint Jean : Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » L'habitation de la grâce dont il est question *ad Im* n'est donc que « l'habitation » de la Bonté par essence dans cette bonté participée, son effet, qui est la grâce. C'est la présence d'immensité accentuée, que nous avons rencontrée chez Vasquez. On ne peut donc rien tirer de ces deux textes en faveur des exigences réalistes des lois de l'amour.

Quant au troisième argument, il ne diffère pas substantiellement de celui par lequel Suarez et les *Salmanticenses* déduisent la présence réelle de Dieu dans le juste, de l'identité de la charité du ciel avec la charité de la terre.

« La charité ne passe pas. Sa flamme s'avivera en présence du Bien suprême, ses ardeurs redoubleront, sa nature ne changera pas. Or dans le ciel, la charité réclame l'union réelle, Lunion parfaite, l'union consommée de la volonté créée avec le souverain bien. Ne semble-t-il pas naturel qu'elle exige également, dès cette vie, la présence vraie et substantielle de l'Esprit Saint?... — Cette conclusion s'impose à quiconque réfléchit que... il n'y a, entre la charité du ciel et celle de la terre, qu'une différence de degrés, de plus et de moins; aussi, tout en étant incapables actuellement de connaître Dieu par essence, de le voir tel qu'il est, nous pouvons cependant l'aimer en lui-même, directement et immédiatement*. »

1. Fp.ocr.T, *loc. cil.,* p. 1TZ.

Cet argument a, sur les autres, l'avantage de s'appuyer nettement sur les exigences de notre charité créée. Ces exigences sont définies, il est vrai, non par ce qui est intrinsèque à l'amour de charité, mais par voie de comparaison avec la charité du ciel. C'est donc un argument extrinsèque, mais valable en vertu du témoignage de la Sainte Écriture et de l'accord des théologiens sur les points qui sont le nerf de la preuve : permanence dans le ciel de notre charité de la terre, et présence réelle de Dieu à la charité du ciel.

Nous verrons, en discutant Suarez, ce qu'il faut penser de cette preuve. Pour l'instant, nous nous bornons à constater, qu'en très-bonne compagnie, avec les *Salmanticenses,* Billuart, et, sans doute, d'autres thomistes [1], le P. Froget a adopté, en ce qui concerne les exigences de la charité en matière de présence réelle de Dieu dans l'âme dès cette vie, la thèse et les arguments de Suarez.

ARTICLE IV

Si, étant donnée l'efficacité victorieuse des objections que s'adressent mutuellement les partisans exclusifs soit de la présence d'immensité, soit des exigences de la grâce, il n'y aurait pas lieu de regarder ces deux facteurs comme complémentaires, et l'habitation substantielle de Dieu en l'âme juste comme résultant de leur synthèse?

Si Suarez s'était borné à dire, avec les partisans de l'opinion qualifiée par lui de « *probable* et *pieuse* », que la charité et la grâce sanctifiante

1. Par exemple, Gonzalez, F, q. vin, *disp.* 18, cité par Jean de Saixt-Tiiomas, *Cursus theol..* P, q. vin, disp. 8, a. 6, n. G.

« *réclament* », en vertu d'un droit en quelque sorte connaturel, l'intime, réelle et personnelle présence de Dieu dans l'âme sanctifiée par ces dons, tout thomiste se rendrait à l'énoncé de sa thèse.

Mais il ajoute que si, « *par impossible* », Dieu n'était pas dans l'âme par son opération et la présence d'immensité qui en résulte, le Saint-Esprit viendrait à elle, dès à présent, du droit des seules exigences de la grâce, par une présence personnelle, et y demeurerait tant que la grâce y durerait.

Suarez jette négligemment, comme en passant, ce mot : *par impossible,* sans paraître se douter de ce qu'il entraîne. Ce n'est ni plus ni moins que la destruction, *à radice,* de ces exigences de la grâce sur lesquelles il prétend fonder exclusivement l'habitation de Dieu dans l'âme juste. Car je pense bien que les exigences de la grâce pour établir, par leur propre vertu, la demeure réelle de Dieu en nous, sont les exigences d'une grâce *réelle.* Or la grâce ne peut être réelle que si Dieu la produit, et, partant, s'il est substantiellement présent à l'âme sanctifiée par sa présence d'immensité. La présence d'immensité n'est sans doute pas la raison formelle de la présence intime de Dieu spéciale à la grâce, mais elle est son accompagnement inséparable, parce qu'une présence réelle de Dieu ne peut être exigée efficacement que par les exigences d'une grâce *réelle.* C'est cette contradiction que Jean de Saint-Thomas met en relief en ces termes : « Si par impossible Dieu est considéré sans son immensité, il sera considéré comme ne produisant pas dans leur être (la nature) et la grâce, et par conséquent comme ne donnant pas son fondement à cette autre présence, qui se surajoute à l'être sanctifié, et résulte

dans la créature du nouveau rapport qui s'établit, par le moyen de la grâce, entre elle et Dieu [1]. » Je ne crois pas que l'on puisse dire quelque chose de plus fort contre l'invraisemblance de l'hypothèse de Suarez.

Cependant comme après tout, ce n'est la qu une impossibilité physique, permettant de poursuivre le débat sur le terrain des essences et de leurs exigences abstraites, il nous faut examiner, sans perdre le bénéfice de cette observation préliminaire, les trois arguments mis en œuvre pour prouver l'existence de la présence réelle de Dieu en nous, par les exigences connaturelles de la grâce, considérée abstraitement.

Les Arguments de Suarez. — I. Suarez, lui-même, a fait bonne justice de son premier argument tiré des exigences de l'union hypostatique. Il n'y a, en effet, concède-t-il, aucune comparaison à faire, entre l'exigence dont excipe la nature humaine du Christ (supposée assumée physiquement par le Verbe), vis-à-vis de la présence réelle du Verbe en elle, et l'exigence de la grâce qui, de soi, n'est qu'une tendance à l'union réelle et personnelle avec Dieu. Dans le cas de l'union hypostatique, le premier terme étant posé, le second résulte *physiquement;* dans le second cas, la résultance immédiate et physique est précisément ce qui est en question. Il est fort vrai, dit à ce propos Jean de Saint-Thomas, que « moyennant l'assomption unitive et l'application de l'humanité du Christ à la personne divine, celle-ci se trouve en personne unie et très-spécialement pré-

1. Jean de Saint-Thomas, *Ibid.,* I», q. xi.hi, disp. 17, a. 3, u. 13.

sente à celle-là » : mais, tout de même, la présence réelle de Dieu qui résulte des exigences de la grâce « n'est pas aussi manifeste que l'union de la personne divine, dans son être personnel, à cette humanité[1] ».

Nous ne ferons donc état de ce premier argument qu'au titre d'une analogie, qui, si elle ne prouve rien, n'en fut pas moins utile à cette discussion, en déclarant nettement l'intention de son auteur et en faisant saisir son procédé d'argumentation.

Les deux autres arguments sont tirés des exigences propres de la charité et par conséquent, on ne saurait trop le redire, des exigences de la grâce, source profonde et raison de la charité.

Mais ces exigences y sont présentées différemment. Dans le premier argument, l'argument a moral », elles sont considérées du côté de Dieu, en vertu du droit de toute amitié, qui étant réciproque, peut être envisagée indifféremment dans l'un ou l'autre des amis : dans le second, elles sont considérées en notre propre charité créée, définie en vue de la thèse par son identité et ressemblance avec la charité des bienheureux, celle-ci comportant la présence réelle.

II. Voyons d'abord l'argument moral tiré de la perfection de l'amitié de charité. Et, avant tout d'un commun accord, mettons, au-dessus de toute discussion, que tout amour *parfait* ne s'arrête pas à l'affection, mais, comme l'enseigne saint Thomas, désire et recherche ardemment l'union réelle avec celui qui est aimé. Sans doute l'union affectueuse

1. Jean de Saint-Thomas, *Ibidem,* n. 7.

constitue formellement l'amour comme tel[1] : l'union réelle ne saurait être que son effet propre : mais, comme un amour *parfait* ne comprend pas seulement l'essence de l'amour, mais aussi ses propriétés, il n'est pas douteux que *la tendance* à la présence effective de Dieu dans l'âme est *incluse,* à ce titre, dans l'amitié parfaite de la charité.

Je dis *la tendance* et non la présence effective elle-même. Saint Thomas, sur lequel on s'appuie ne dit pas davantage. « L'amour produit l'union (réelle) efficiemment, car c'est lui qui *pousse* (l'aimant) à désirer et chercher la présence de l'aimé, comme une chose qui lui convient et le concerne[2]. » Et plus loin : « Quand saint Augustin dit de l'amour qu'il unit, cela regarde l'union affectueuse ; quand il dit, l'instant d'après, qu'il aspire à unir, *copulare intendens,* il s'agit de l'union réelle[3]. » Tout ce que l'on peut donc conclure de la perfection de l'amitié, selon ces données de saint Thomas, c'est qu'elle comporte nécessairement une tendance, *intentio,* à l'union réelle. La réalisation effective de l'union réelle est donc dans l'ordre, elle est normale ; mais elle n'est pas incluse, *comme sa propriété,* dans l'amitié parfaite.

C'est ce que Jean de Saint-Thomas exprime, en plusieurs endroits, avec une pleine évidence. « Bien que l'amitié, pour être parfaite, postule cette présence parfaite, cependant quand celle-ci a lieu *{quando exercetur},* ce n'est pas l'entremise de l'amitié qui est la raison formelle de la présence effective ; il y

1. *Secundam autem unionem* = l'union affectueuse, (umori *facit formaliter : quia ipse amor est talis unio seu nexus· Summa lheol.,* 1· II", q. xxvm, a. *1.*

i. Saint Thomas, *Summa lheol.,* F II", q. xxvin, a. I, c.

3. *Ibid-*

faut un contact corporel et quantitatif (s'il s'agit d'êtres corporels), ou virtuel, opéré par une énergie en acte (s'il s'agit d'esprits). Et donc, si *le droit,* de l'amitié à la présence réelle est indéniable, il reste à trouver la raison déterminante de cette présence quand elle est effectuée, que ce soit un contact virtuel, ce qui se ramènerait (quand il s'agit de Dieu) à l'immensité, ou un mode quelconque d'union réelle [1]. »

Et plus loin, visant le raisonnement même de Suarez sur l'amitié parfaite en Dieu : « Tout cela souffre toujours delà même obscurité... car enfin si j'aime la table ou l'argent, je n'en aurai jamais la présence réelle, sans un contact matériel. Que l'on soit poussé par l'amour à chercher la présence de Dieu, ou que Dieu soit lui-même porté à la donner[2], on n'en peut conclure que l'amour soit la raison déterminante du contact substantiel de Dieu (et de l'âme). Il faut trouver autre chose[3]. »

Et, revenant sur ces réflexions d'une manière plus développée dans son traité *Des Missions divines,* notre auteur de conclure en ces termes : « C'est ici le point de la difficulté où se débattent tous ceux, peut-on dire, qui ont entrepris de justifier par la très-grande perfection de l'amour de charité, la présence physique de Dieu à l'âme. Il est très vrai qu'un tel amour exige une telle présence et la poursuit : mais *il ne la fait pas,* à formellement parler. L'amour, à soi tout seul, n'est pas la raison déterminante qui rend présents réellement des amis : quand ils deviennent réellement présents, l'un à

1. *Jean οε* Saint-Thomas, 1 P., q. viii, *disp.* 8, a. 6, n. B. Cf. *Summa Th.,* I» 1I“, q. ni, a. 4.
2. Ce sont à peu de chose près les expressions du P. Froc.et, p. 38.
3. Jean de Saint-Thomas, *ibid.,* n. 6.

l'autre, c'est qa'il y a eu la mise en contact et la présence corporelles, que l'amour recherchait seulement1. »

Dans toute cette discussion Jean de Saint-Thomas ne fait qu'appliquer à cette question de la possession réelle de la substance de Dieu par l'âme sanctifiée, les principes que saint Thomas a développés chaque fois qu'il traite de la béatitude formelle2, c'est-à-dire de l'acte précis par lequel la substance de Dieu est saisie par les bienheureux du ciel. Citons ce passage de la Somme théologique : « La béatitude est la saisie de la fin ultime. Cette saisie n'est pas au pouvoir de la volonté, car celle-ci se porte ou sur la fin absente qu'elle désire, ou sur la fin présente dont elle jouit. Il est clair que désirer n'est pas saisir, mais s'acheminer vers la fin. La jouissance, à son tour, échoit à la volonté du fait que la fin est présente; mais, à coup sûr, quelque chose ne devient pas réellement présent du fait que la volonté s'y complaît. 11 faut donc, pour que la fin soit présente à la volonté, quelque chose d'autre qu'un acte de volonté. Voyez plutôt comment les choses se passent quand il s'agit des fins matérielles. Si l'on pouvait saisir l'argent avec des actes de volonté, sitôt que l'avare voudrait cet argent, il l'aurait. En fait, au début, l'argent est absent, et l'avare entre en sa possession en l'empoignant *avec sa main,* et c'est alors seulement qu'il jouit de l'argent, parce qu'il le possède. Il en est ainsi pour les fins intelligibles.

1. Jean de Saint-Thomas, P,q. xi.nr, disp. 17, a. 3, n. 8, »; *Secundo est difficultas,* éd. vives, p. 471 B.

S. Cf. notre article *Les Ressources du* Vouloir, dans Revue *thomiste.* 7' année, septembre 181)9, spécialement pp. 435-456.

D'abord, on veut s en emparer : on s'en empare, du fait qu'elles nous deviennent présentes par un acte d'intelligence, et la volonté se repose dans la jouissance de la fin conquise. Et donc l'essence de la béatitude consiste dans un acte d'intelligence (qui est comme *la main,* de la volonté saisissant la fin). Quant à la volonté, elle a en partage la jouissance conséquente à cette saisie intellectuelle [1]. »

On le voit, pour saint Thomas, si la présence réelle de Dieu dans la béatitude n'est pas l'effet de la volonté, ce n'est, dans cette volonté, ni manque d'exigence de cette présence, ni manque de capacité d'en jouir : c'est incapacité de nature pour procurer le contact, terme des exigences et condition de la jouissance. On pourrait dire, en s'inspirant de l'exemple de saint Thomas, que la volonté manque de « mains » pour s'emparer de son objet et l'étreindre dans sa substance. Et c'est pourquoi elle doit faire appel à l'intelligence fortifiée par la lumière de gloire qui, elle, peut se saisir de la réalité tout intelligible du Dieu qui s'offre à elle, et l'étreindre : en vertu du principe que de l'objet intelligé et de l'intelligence il se forme une unité plus grande que celle de la matière et de la forme. C'est quelque chose d'analogue à cette saisie réaliste de l'intelligible divin par l'intelligence, que nous requérons pour

1. Cf. *Summa l/ieol.,* I·' II4', q. ni, a. 4, et passages parallèles indiqués en tète de cet article. — C'est dire qu'il faudrait admettre la position de Scot et d'Auaioi., qui font de la *volonté* l'acte conquérant de la béatitude, pour soutenir la présente thèse de Suarf.z; car la question de la béatitude et celle de la possession réelle de Dieu par la grâce et la charité, sontee qu'il y a de plus analogue. Aussi, est-ce un sujet d'ètonnement que les Salm.intic sssss, si fermes contre Scot dans la question de la Béatitude, *Dub.* 4", n. 90-93; ;i 8, n. 93, n'aient pas vu l'analogie des situations, ni, partant, l'identité des principes de solution.

rendre raison de la présence de Dieu en nous par la grâce. Inutile de parler d'exigence *ante* et de complaisance *post adeptionem,* de la volonté. Elles ne sont pas en cause. Il est clair qu'une fois trouvée *la main* capable de se saisir de Dieu, l'union réalisée grâce à elle sera primordialement l'œuvre des exigences et recherches de la volonté *{primam unionem, scilicet realem, amor* /ac;7 effective); et que la consommation de la possession de Dieu, par la jouissance de sa présence réelle, s'effectuera, elle aussi, par la volonté. Mais entre la recherche et la fruition, il y a la première prise de possession que la volonté toute seule ne peut réaliser, et nous demandons : Qui la réalise[1] ?

Dira-t-on que l'amour, en Dieu, n'est pas tenu à suivre ces règles? Mais alors, c'est renoncer à penser les choses divines par analogie aux choses créées, et c'est la fin de toutes les théologies de cette haute question, y compris de la théologie de Suarez.

Dira-t-on que l'amour effectif de Dieu est créateur? Nous le savons. C'est l'amour de Dieu qui produit, comme son effet corrélatif, la grâce sanctifiante en ceux qu'il aime d'un amour privilégié et définitif. Mais ici, il ne s'agit pas de créer : la présence réelle de Dieu, du côté de Dieu, c'est Dieu se rendant présent, *ce n'est pas un effet.* Qu'il soit réellement présent en nous par la grâce, ce n'est pas en question : c'est le fait. Mais, puisque l'on considère l'amour de Dieu du côté de Dieu, il faudrait trouver du côté de Dieu et dire la raison dé-

1. Salit Thomas, *Summa theol-,* I* IP®, q. ni, a. 4 ; cf. q. xxvni, a. I : *Contra Gentes,* ı. III, c. xxv, xxvi.

terminante de sa présence réelle en nous par la grâce, présence que la grâce, avec la charité qui est la suprême expression de ses exigences, ne parvient pas, de son côté, à expliquer.

Dira-t-on avec le P. Froget que rien n'est impossible à Dieu? Mais qu'entend-on par ce recours à la Toute-puissance divine? Veut-on signifier que les exigences de l'amour de Dieu, en participant ainsi à sa Toute-puissance, ne tiendront aucun compte de leur analogie avec les exigences de l'amour en général, et, les violant, seront capables de faire surgir la substance divine en face de notre acte de charité, de notre grâce, dans l'intérieur de notre âme? Si l'analogie des perfections absolues, en Dieu et en nous, signifie quelque chose, c'est là une impossibilité, car il y a *contradiction* entre les exigences concédées ici à l'amour divin et les exigences connaturelles à tout amour. Or la puissance divine ne réalise pas la contradiction.

Si l'on veut parler de la puissance divine en général, au service de la dilection que Dieu nous porte, mais ne s'identifiant pas avec elle, c'est sans doute ici, sinon « la main », du moins « le bras » que nous cherchons. Mais, de la toute-puissance au service de l'amour de Dieu on peut *tout conclure,* et l'incarnation, et l'Eucharistie, et l'union béatifique. La main? Où est la main? c'est-à-dire la raison déterminante spéciale de la présence réelle de Dieu dans l'âme par la grâce, du contact avec nous de cette divine présence, et non des merveilles de la bonté de Dieu pour nous, en général?

Un instant, j'ai cru que le P. Froget allait désigner cette raison formelle : c'est lorsqu'il a dit :

Pour Dieu, ni le temps, ni la distance ne sont des obstacles[1]. Dans un passage analogue, le P. Terrien, avait poussé jusqu'au bout de l'explication, peut-être sans se rendre compte de la valeur de ce qu'il énonçait ainsi, en une ligne : mais la chose avait du moins été dite[2]. C'est mon regret que le P. Froget n'ait pas vu en cet instant que ce que requérait le fait qu'il énonce, à savoir que, pour Dieu, ni le temps, ni la distance ne sont des obstacles, ce qui justifie immédiatement ce fait, c'est, — non la toute-puissance de Dieu en *général,* — mais la toute-puissance de l'auteur, *hic et nunc,* de la grâce comme de l'âme, en d'autres termes, c'est la présence commune d'immensité. Cette présence substantielle et, tout à la fois, présence d'ami, puisqu'elle suit à l'élargissement du don amical de la grâce, eût mis au point cette habitation substantielle de Dieu dans l'âme du juste, dont il parle, comme le P. Terrien du reste, avec tant d'onction. S'il eût vu cela, il ne se serait pas contenté, sans doute, dè cette conclusion timide, qui laisse en question le point de la difficulté : « Ne pouvons-nous pas légitimement conclure que la dilection que Dieu porte à l'âme juste, lui impose *une sorte de nécessité* de venir personnellement en elle? » Mais, fort de la présence divine d'immensité, s'affirmant spécialement dans l'âme sanctifiée, il eût crié aux exigences de sa grâce, représentées par les exigences de sa charité : Ne cherchez pas davantage; n'en doutez pas, votre Dieu est au dedans. Entrez! tout est vôtre!

Et cependant cette conclusion même, si timide soit-elle, nous ne pouvons l'admettre sans réserve.

1. P. FnoGKT, *op. cil.,* page 171. Cf. *supra,* p. 38.
S. Cf. *supra,* p. 30.

Soit! l'amitié qu'il nous porte impose à Dieu, par tels moyens dont il dispose, de venir personnellement en nous. Mais quand? Est-ce nécessairement tout de suite? Une amitié parfaite doit procurer la présence réelle et, à coup sûr, si Dieu a tant fait que de nous donner une charité qui aspire à s'unir réellement à lui, ce n'est pas pour nous refuser éternellement sa présence. J'admets cela. Mais ne suffirait-il pas que la vision béatifique réalisât cette perspective? Eh! combien d'amitiés sur la terre sont complètes et parfaites, encore que la réunion des amis soit rare ou retardée? N'oublions pas que l'essence de l'amour c'est l'union des affections et que, pourvu qu'il soit accompagné du désir de la présence réelle, l'amour, comme amour, est complet. En l'absence donc de toute raison, effectuant et imposant à nos esprits, par sa positivité, la présence réelle et physique de Dieu (comme serait la présence d'immensité), il est impossible de savoir si la nécessité qui s'impose à Dieu de venir personnellement dans l'âme qu'il aime doit être réalisée dès cette vie, ou seulement au ciel, car cette dernière présence suffit à faire droit aux exigences de l'amour de Dieu, et, — c'est notre dernier mot à Suarez et au P. Froget, — « les lois de l'amour » n'en sauraient exiger davantage.

111. Mais, c'est du côté, non plus de la charité en général ou de la charité de Dieu, mais de notre propre charité, qu'il nous faut maintenant envisager les exigences de l'amitié divine. La charité des justes de la terre serait identique de tous points à la charité des bienheureux du ciel, et celle-ci comportant la possession réelle de Dieu, notre charité

exigerait au même titre que la charité des bienheureux, la présence substantielle de Dieu. C'est le troisième argument de la thèse et il convient de l'examiner avec attention.

Chez Suarez, ce troisième argument se complique d'une tentative pour comparer la grâce et la charité de la terre *à la lumière de gloire.* Celle-ci, sans doute, Suarez le reconnaît, n'elTectue pas, par elle-même, l'union physique entre l'intelligence et Dieu, mais néanmoins elle est une disposition qui, de sa nature, postule cette présence : « Pourquoi la grâce et la charité ne pourraient-elles être une disposition semblable *? » Jean de Saint-Thomas n'a pas de peine à répondre à cette question, et sa réponse c'est que, précisément, comme le concède Suarez, ce n'est pas la lumière de gloire qui déclenche la présence réelle de Dieu, ce que l'on attend cependant de la grâce et de la charité. « Il est constant, dit ce maître, que la lumière de gloire étant donnée, l'union spéciale de l'intelligence à la divine essence s'établit, mais pourquoi ? parce que (simultanément) la divine essence s'unit (physiquement) par manière d'espèce intelligible aux esprits des bienheureux. Rien de pareil dans l'âme, avant la lumière de gloire, du fait de la seule infusion de la grâce, et l'on ne voit pas qu'une autre union soit donnée2. »

C'est comme s'il disait : votre assimilation entre la lumière de gloire et la grâce est hors de propos. Il s'agit de justifier, par les exigences de la grâce et en dehors de la présence d'immensité, la présence réelle effective de Dieu dans l'âme des justes. Or, dans la béatitude, la lumière de gloire n'a pas

1. Suarez, *De Trinil., toc. cit.,* n. 14, ci. plus haut, p. w.
2. Jean de Saint-Thomas, I P., q. vin, a. 6, n. G.

par soi cette exigence. La lumière de gloire est une *disposition* surnaturelle qui proportionne l'intelligence à *recevoir* l'intelligible divin : il est dans l'ordre, car Dieu ne fait rien en vain, que, posée la lumière de gloire, l'union de Dieu et de l'intelligence s'effectue : *constat quod illo posito datur unio divinae essentiae;* et, en effet, l'intelligence du bienheureux possède désormais tout ce qu'il faut pour que l'essence de Dieu s'unisse à elle comme le ferait une idée, une espèce intelligible. Mais, c'est de sa propre initiative, si l'on peut dire, que l'essence divine effectue cette union physique, que la lumière de gloire rend possible mais n'effectue pas. Pourquoi et comment la grâce serait-elle plus avantagée ?

Oui, dira-t-on, mais tout de même, à la présence de la lumière de gloire, suit aussitôt la présence réelle de Dieu dans l'âme. — Parfaitement, mais nous en savons la raison positive : c'est que l'essence divine entre dans l'intelligence physiquement, à la manière d'une espèce intelligible. Pouvez-vous affirmer quelque chose d'analogue dans l'âme sainte du fait de sa charité? Non certes! Alors, en dehors de l'immensité, montrez de quelle manière s'effectue ici l'union. 1l n'y en a pas : *nec apparet quod detur alia unio.*

Chez les *Salnianticenses* l'argument se dégage de cette considération étrangère, pour ne plus reposer que sur l'identité spécifique des deux amours du ciel et de la terre. Tous deux ne tendent-ils pas vers Dieu, en tant que souverain bien, souverainement aimé, comme il est en lui-même? Comme il est en lui-même, qu'est-ce à dire? Demandons-le,

poursuivent nos auteurs, à la charité du ciel; elle répond : comme un objet qui m'est substantiellement présent. Et de conclure : Si la charité de la terre faisait une autre réponse, il faudrait que les deux charités fussent distinctes, non seulement moralement, mais spécifiquement et dans leur substance, car elles réclameraient des possessions de leur objet spécifiquement différentes'.

J'abrège l'argument des *Salmanticenses,* mais je ne crois pas en trahir le sens : sens que le P. Froget rend à son tour assez ingénument dans sa conclusion : « Ainsi, tout en étant incapables de connaître Dieu par essence, nous pouvons cependant l'aimer en lui-même, directement et immédiatement. »

Je me demande comment des théologiens de si bonne trempe ont pu confondre deux choses aussi radicalement différentes : l'ordre immédiat de la charité à Dieu tel qu'il est en lui-même, qui est l'objet spécificateur de la charité, avec la présence réelle, *substantielle,* de cet objet spécificateur, dans l'intime de l'âme. On sait que la présence d'un objet, comme tel, à une puissance, à *un habitus,* à une opération, abstrait de la présence substantielle de l'être présenté : spécifier n'est pas exister physiquement dans un être. C'est tellement élémentaire que j'ai dû relire plusieurs fois les documents avant de me convaincre que telle est la confusion faite par nos auteurs2.

1. *Salmanlicenses. De Trinit.,* disp. 19, dub. S, n. 87, S Confirmatur 1» et 2°.

2. Sur la requête autorisée qui m'eu a été faite, j'ai vérifie nouveau, depuis que ces lignes ont été publiées dans la *Ri* ne *thomiste,* tous les textes de ce *Dubium V;* je ne puis e· happer à ▪·. qui est pour moi une évideuce : Les *Salmanlicemes* tiennent, sur ce noint, l'opinion de Suarez.

Spécifier, qu'est-ce donc? C'est donner à un être -a forme, à une tendance le terme qui la détermine formellement et la différencie de toute autre tendance, terme qui demeure le même *durant le mouvement et à l'aboutissant du mouvement* en lequel se réalise la tendance. La spécification est identique, que le mouvement soit en marche, ou qu'il s'actualise et s'achève dans la prise de contact réelle avec son terme.

Dieu, tel qu'il est en lui-même, tel est le terme, l'objet spécificateur unique de toute charité, qu'elle soit de la route ou de la patrie. Et la charité tend vers ce terme grâce à la lumière de l'intelligence surnaturalisée qui la guide et la dirige. Elle le fait selon son mode, qui est le mode de tout acte de volonté, c'est-à-dire qu'à travers l'objet de l'intelligence. elle aime la réalité du bien qui la spécifie, dans notre cas Dieu tel qu'il est en lui-même*.

L a-t-elle atteint? C'est le cas de la vision béatifîque, où se réalise, entre Dieu et l'intelligence qui totalise l'esprit de l'homme[2], une union intime et substantielle, une présence réelle de Dieu, qui se traduit dans la charité consommée et dans la *jouissance* du Dieu possédé.

Est-elle encore en route, guidée par la révélation, par *les mots et les idées* du *Credo,* qui peuvent bien nous dire ce qu'est Dieu en lui-même, mais

1. Cf. CAiET.yi, in *Summam l/ieol.,* II· II··, y. xxtv, a. 7, n. 12-23; cf. n. 9. Cajelan lient que, sur terre, la charité est dans un *éMprëler· naturel,* précisément parce qu elle est en état de tendance, *extra locum suum.* Sans doute, il ne traite pas notre question, dans ce Commentaire de la q. xxtv, mais l'insistance qu'il met à renvoyer à la vision béatilique l'état *naturel* de la charité, n. 12, montre bien que les arguments de Suarez l'eussent peu louché.

2. Cf. l'article : *Les Ressources du Vouloir, Revue Thomiste,* sept. 1899, pp. 4119-160.

à distance, — comme des *intentiones,* des tendances, disent d'un mot admirablement expressif les scolastiques, — la charité épouse le me de de cette présentation qui lui est faite de Dieu, elle est *intentionnelle.* C'est bien à la réalité du Dieu, tel qu'l1 est en soi, qu'elle tend : *jnotus voluntatis ter.' .–j .· ad res,* mais elle s'y unit sans dépasser réellement le verbe qui la représente à l'intérieur du sujet. Elle vise la réalité représentée : elle ne l'étreint, ni n'en jouit, à proprement parler.

L'identité de l'objet spécificateur divin de 1 charité du ciel et de la terre ne change don: rien · l'état de notre charité. Là-haut, ayant affair, à un Dieu présent réellement, grâce à la divine vision, ici-bas ayant affaire à un Dieu représenté dans les formules de la foi, la charité est identique. Et. naturellement, tout ce que nous disons de l'impuissance ou de la puissance de la charité, se retrouve, en s'y résorbant, dans la grâce de la route ou dans la grâce consommée de la gloire, dont la charité tire, en ses deux états, tout ce qu'elle est et possède.

Et donc, de l'identité spécifique, *ejusdem spec e. atomae,* de la charité de la terre et de la charité lu ciel, toutes deux rendues au suprême degré de la perfection *spécifique* de la charité, mais sans sorin de la ligne de sa perfection spécifique :-a -e peut rien conclure relativement à la présence iceBe ri physique de Dieu, tel qu'il est en iaï-mfane. en Fime des justes de la terre.

Cette présence existe : c'est an frit sSraaê par les Saintes Écritures : mais eUe sexiste pas eCerihement de par les seules exigences de la charité des saints de la terre. Notre grâce ne peut que tendre

efficacement à la possession physique de Dieu, réalisable quand il entre en nous, soit dans l'éternité, soit dès maintenant. Pour que cette possession apparaisse donnée effectivement dès ici-bas, il faut faire appel à un autre facteur de présence divine que la charité et la grâce. Nous l'avons dit, c'est l'immensité divine, étendue à l'ordre surnaturel comme il convient, puisqu'elle est immensité *divine},* qui permet à ce qui, de soi, n'est que tendance, de se réaliser dans la présence substantielle de Dieu au fond de l'âme.

CONCLUSION

Concluons celte trop longue discussion en marquant les réussites et les échecs des deux théories opposées. Vasquez et le P. Terrien (première manière) donnent à la présence réelle, effective, substantielle de Dieu une base positive excellente en recourant à la présence d'immensité, résultant de l'opération divine s'étendant à la grâce : mais ils échouent, lorsqu'ils croient rencontrer dans la production de la grâce, en tant qu'effet, et dans la relation à *Yauteur* du surnaturel qui s'ensuit, l'habitation de Dieu spéciale à la grâce. C'est dénaturer le caractère de cette habitation qui est l'habitation de la Trinité et de ses personnes comme telles, non celle du Dieu un, auteur du surnaturel Ce que l'on ajoute, en parlant d'appropriation, achève de discréditer la doctrine : la présence par appropriation est tout l'opposé d'une présence réelle, substantielle et personnelle.

Suarez, les Salmanticenses et le P. Eroget se sont rendus compte que ce n'est pas du côté de la

cause efficiente de la grâce que l'on pouvait trouver une présence personnelle et réelle des divines personnes, qui dépasse l’appropriation; qu’il fallait chercher du côté de la tendance vers le Dieu objet, qui naît dans l’âme aussitôt que la grâce y existe. En fait, n’est-ce pas à titre d’objet que les divines personnes elles-mêmes, réellement et sans ppropriation, sont présentes à l’intelligence béatifiée? Nos auteurs ont donc parfaitement raison de s’adresser à la relation spéciale au Dieu connu et aimé, constitutive de la grâce comme telle, et d’y voir la raison positive de ce qu’il y a de spécial dans la présence de Dieu due à la grâce. — Mais ils échouent lorsqu’ils veulent déduire de cette relation la présence effective, intime et substantielle de Dieu dans l’âme des justes de la terre. De la tendance foncière, immanente à la grâce, tendance génératrice de la connaissance de la foi, et de l’amour qui la suit, on peut bien conclure, en effet, que Dieu, tel qu’il est en lui-même, est l’objet spécificateur de notre grâce, mais non que cet objet spécificateur est substantiellement présent au-dedans du sujet : c'est clair, puisque la grâce, comme la charité, est complète, alors qu'elle n’est en· ore que tendance. Tendre et étreindre font deux.

On invoque la perfection et la toete-puissanee de l'amour de Dieu, et en cela encore on voit juste : car il serait étrange qae Die» ait Sondé, eatee lai et nous, une amitié parfaite s"9 « se prop: si.: pas de faire droit à la saprëæ exigeât» de Fanaar,qui est l’union physique et penoaadfe des ans. Mai- cette exigence reçoit tous seuapoiseneuÉsde fumon réelle du ciel qui termine la we des jastes : la perfection essentielle de Parnow, qui est uniquement

dans l'affection, se concilie parfaitement avec des retardements. Rien n'impose que la perfection de l'amour que Dieu a pour nous réquisitionne sa Toute-puissance pour nous donner *tout de suite* la présence divine substantielle. Et quand même cela serait, il resterait à indiquer par quel moyen précis la Toute-puissance divine réalise l'entrée de Dieu en nous que, de soi. l'amour ne suffit pas à effectuer.

Restent donc en présence deux facteurs positifs et solides de la présence effective de Dieu dans ses justes : le facteur vasquézien de la présence d'immensité, résultant de la production de l'effet *grâce;* et le facteur suarézien des exigences intrinsèques à la grâce, qui réclament à leur aboutissant, comme un droit, mais sans pouvoir par elles-mêmes actualiser présentement ce droit, la présence réelle et personnelle de Dieu en nous.

Nous avons vu à quoi on aboutit en les opposant absolument, comme s'ils étaient exclusifs l'un de l'autre. Ne pourrait-on pas tenter de les compléter l'un par l'autre, le premier expliquant le caractère substantiel de la présence de Dieu dans l'âme due à la grâce; le second rendant compte de ce qu'il y a de spécial dans cette même présence ?

Le dur travail de déblaiement que nous avons accompli ne serait pas alors perdu, et même, pour dire vrai, nous serions, grâce à lui, à pied d'œuvre.

QUESTION II

QUELLE EST LA PENSÉE DE - ūν γη S
SUR L'ÉTAT INTÉRIEUR DU JC

Je me propose d'établir dans celte rie la présence d'immensité est, selon saint Th?m › la condition présupposée et indispensable de . i. - sation, dans la vie présente, de l'habitat, n : Sainte Trinité en nous par la grâce.

Dans l'essence simple et indivisible de l'.'.me sainte, deux réalités sont en présence : d'une part la substance même du Dieu immense, créateur de l'âme, cause efficiente de sa grâce sanctifiante, conservateur dans leur être de l'une et de l'autre, *portans omnia verbo virtutis suae* [1] ; de 1'autre. l'énergie divine de la grâce, qui rend l'àme capable de tendre vers Dieu par la foi et l'amour divin et de désirer de toutes ses forces Fanion réelle avec Dieu, sans cependant pouvoir déclencher le eonti:: physique qui Le rendrait sutstaniieilemert present. Telle est la rue sur notre intérieur. à laquelle nous ont conduit les disensMUS qui précédai.

Laprésenced :~-ess.-.T 7-· se. Lies :r.ass une présence commane à tous les êtres. Et nous avons vu, contre Vasques, que, sila production de la grâce, des vertes mfases et des dans, leur conservation, et leur mise en acliritc augmentes* la surface de la première prise de possession de *l -me*

1. *Hebr.*, i, 3.

résultant de la création même de l'âme, cette présence elle-même, en tant que présence substantielle de Dieu, n'en saurait être augmentée. Comme l'objecte fort bien Suarez à Vasquez, « L'âme, étant indivisible, est (dès sa création) totalement et intimement présente à Dieu tout entier, considéré dans son essence (elle-même immuable). Dans ce mode do présence ou d'existence de Dieu dans les choses, il ne peut y avoir du plus ou du moins[1] ». C'est l'évidence même : dès là que Dieu est présent substantiellement en vertu de la création, que peut-on chercher encore au point de vue de cette même présence physique et substantielle? En allongeant l'action divine, on n'accroît pas la substance du Dieu présent. Et cette présence, encore une fois, c'est la présence commune à toute créature, la présence substantielle d'immensité, qui résulte de la relation de la créature au Dieu dont l'action universelle crée et conserve son être naturel et surnaturel, relation qui vise non le Dieu trine, mais le Dieu un, substantiellement et intimement présent dans tous ses effets.

Mais si, au point de vue du mode de présence de la réalité divine, il n'y a aucune différence à faire entre une créature quelconque et l'àme sainte, tout change lorsque nous tenons compte de la tendance intrinsèque de la grâce qui surgit, aussitôt Pâme dotée de cette grâce, et veille en elle, avide d'union réelle avec Dieu.

Lorsque la substance de Dieu existe à l'intérieur d'une créature quelconque, grâce à son opération

1. ScikEz, De *Trinil., De Missione div. pers., c.* v, n. 9.

créatrice, elle s'y trouve solitaire et comme parquée. Elle est présente *dans* cet.être : elle n'est pas présente *à* cet être. Il y a sans doute pénétration de la substance créée par *Vaction* divine qui la soutient et la meut : *omnia in Ipso constant,* toutes choses ont leur consistance en Dieu. Mais, au point de vue de l'être même des deux réalités divine et créée, il n'y a que juxtaposition. Dieu est, par la force des choses, dans la pierre, le bois, l'eau... tout entier : mais il y est comme un étranger. L'être de la créature est incapable d'entrer en relation directe avec la substance même de Dieu qui lui est cependant si intime, de communiquer avec elle, de s'en saisir et, si l'on ose dire, de se l'assimiler. La présence de Dieu est aussi totale qu'elle peut l'être, mais elle s'opère dans une indifférence non moins totale.

C'est ce que notait, de son verbe expressif, saint Augustin, lorsqu'il disait : « Y a-t-il un être qui ne soit en Celui dont il est divinement écrit que : « de Lui, par Lui et en Lui sont toutes choses »? Et alors, si tout est en Lui, en qui donc, finalement, vivra ce qui vit, se mouvra ce qui se meut, si ce n'est en Celui en qui tout cela existe? Et cependant tous ne sont pas en Lui en la manière dont il est dit à l'âme *(ei,* scilicet *menti} :* Moi *avec* toi toujours. Et Lui n'est pas avec tous en la manière dont nous disons : Le Seigneur *avec* toi[1] ! »

1. Saint Augustin, *De Trinil.,* i.. XIV, n. 16. Cf. Be *Gen. ad lilt.,* ι-IV, n. S3. — Saint Augustin transforme, dans ce teste du De *Trinitate*. l'existence de Dieu en toutes choses en existence de toutes choses en Dieu; mais ces formules différentes disent une chose identique, puisque Dieu est présent en toutes choses, non comme circonscrit par les dimensions des choses, mais ut *effector entis* comme les pénétrant et enveloppant de sa vertu efficiente universelle, ce qui les fait exister en Lui plus qu'il n'existe en elles. — La finale du

Le Seigneur *avec* nous, et non plus seulement *en* nous, voilà la présence spéciale qui s'ajoute, du fait de la grâce, en ceux qui possèdent celle-ci.

Dans l'indivisible unité de l'âme spirituelle, *Mens,* divinisée par la grâce, la substance divine est présente physiquement, comme en toutes choses, par la présence d'immensité, due à l'auteur de la nature et de la grâce ; mais elle trouve ici en face d'elle, coordonnée à elle, la tendance efficace de la nature divine participée qui pousse l'âme à se réunir à Dieu, d'une union réelle, tout au moins dans la béatitude. Dieu, présent dans l'âme sainte par son immensité, y rencontre, dès maintenant, une énergie capable de le saisir. C'est la même âme indivisible, *Mens,* qui contient l'un et l'autre : d'une part, la réalité divine à laquelle aspire l'âme, et de l'autre, l'âme sanctifiée dont toute l'énergie est orientée vers cette saisie. Il est clair que dans cette sorte de lieu clos, une relation nouvelle jaillit nécessairement entre l'âme sainte et le Dieu présent substantiellement en elle, relation originale et qui n'a rien de commun avec la relation constitutive de la présence d'immensité, puisqu'elle n'est pas fondée sur la causalité divine, mais sur l'ordination essentielle de la grâce à nous unir intimement, parla connaissance et l'amour efficaces qui émanent d'elle, au Dieu substantiellement présent en nous.

Avant donc que rien ne se manifeste encore dans les puissances, vertus et opérations de l'âme, dans la foi, l'espérance, la charité et les dons, par le seul

passage évoque vraisemblablement l'état des pécheurs, mais l'idée demeure, car ceux-ci ont de commun avec toute créature d'être sans la grâce, et, partant, indifférents à la matérialité de la présence de Dieu eu eux.

effet de la mise en présence de la réalité divine et de la tendance vers elle, essentielle à la grâce, dans l'indivisibilité de l'âme spirituelle une jonction initiale s'opère. L'âme munie de sa grâce, et qui vient en cet état de sortir de la puissance de Dieu, se retourne par une sorte de mouvement réflexe, dont sa spiritualité donne le secret*, vers le Dieu qui la produit, lequel est immanent en elle. Sa relation à ce Dieu immanent n'est plus cette relation au Dieu cause efficiente qui engendre la présence d'immensité. Ce qu'elle cherche en son Dieu substantiellement présent en elle, c'est l'objet de connaissance et d'amour, auquel elle est efficacement ordonnée. A ce mode nouveau de présence l'immensité divine fournit son caractère substantiel : la grâce lui apporte l'élément spécial, caractéristique, qui le distingue à jamais de la présence d'immensité. C'est la présence objective d'une réalité spirituelle, substantiellement unie à un être capable de l'étreindre, reçue et hospitalisée, comme un esprit qu'elle est, dans un autre esprit. C'est la présence de la substance même de Dieu, non du Dieu cause, mais du Dieu tel qu'il est en tant que Dieu, non. plus du Dieu simplement immanent à notre âme, comme il est dans la pierre et le bois, mais habitant comme un hôte dans l'âme capable de le connaître et de l'aimer, dans l'âme en tant qu elle est, par la grâce, apparentée à Dieu.

On voit en quoi cette doctrine se sépare de celles

1. · *Quoniamest incorporea* ·. Saint Accustin, *De Trimt*. IX. a. › Saint Augustin doit vraisemblablement cette doctrine de la corrélation entre la spiritualité et la capacité de réfléchir sur soi au platonicien Proclus. Cf. Saint Thomas, *De Causis,* lect. vn.iv; *De Veritate,* q. i, a.9.

de Vasquez et de Suarez. La présence substantielle d'immensité est requise, non pas comme chez Vasquez, comme la raison adéquate et déterminante de la présence spéciale à la grâce, mais comme une condition préalable et indispensable de cette nouvelle présence substantielle ; les exigences efficaces de la grâce, en matière d'union objective avec Dieu, sont requises aussi, mais non, comme chez Suarez, dans l'espoir irréalisable de faire descendre en nous, à leur appel, et dès maintenant, la substance de Dieu qui, par hypothèse, n'y est pas.

Le rôle des exigences de la grâce, c'est de nous ordonner à rejoindre, d'une manière nouvelle, par l'assimilation propre à la connaissance et à l'amour, comme un terme objectif et non comme un principe efficient, le Dieu déjà substantiellement présent en nous, matériellement si l'on ose dire, de par la présence d'immensité.

Cette doctrine nous semble la vérité même, parce que seule elle tient compte de tout. Elle n'étend pas sur le lit de Procuste de la présence commune d'immensité la personnelle présence de Dieu spéciale à la grâce, comme l'a fait Vasquez : elle ne violente pas, comme l'a fait Suarez, les exigences forcément intentionnelles de notre grâce, en nous obligeant à affirmer, dès notre état de voyageurs, *piatores, à* l'aboutissant de notre amour conduit par la foi, vertu de la route, la présence substantielle de Dieu en nous. Sans doute Il y est en fait, mais non par la vertu de la seule grâce. Il y est, parce qu'étant Dieu, il est substantiellement présent aux âmes qu'il a créées et qui peuvent se saisir de Lui. Seule une vue synthétique de ces réalités complémentaires, la présence d'immensité et le pouvoir qu'a la grâce de

joindre Dieu partout où l'âme sera en contact avec Lui, peut nous donner de comprendre comment l'habitation de Dieu se réalise dans les âmes justes.

Celle doctrine a été nettement formulée par saint Thomas, comme une chose naturelle et qui va de soi, comme un cas particulier d'une loi plus générale, et en des termes si clairs qu'un peu d'attention eût suffi à ceux que nous avons vu tenir des positions si irréelles, aux amateurs en particulier de « si par impossible », pour leur éviter du travail à vide.

« Au troisième argument il faut répondre que ces trois modes de présence (par puissance, présence et essence, qui intègrent la présence d'immensité) n'ont pas leur origine dans des manières d'être diverses de la créature, mais envisagent des modes d'opérer de Dieu lui-même : et c'est pourquoi ils se retrouvent en toute créature, *et sont supposés par tous les autres modes de présence.* En qui Dieu existe par l'union hypostatique, il existe aussi par la grâce, et en qui il existe par la grâce, il est par essence, présence et puissance1. »

1. Saint Thomas, I *Sent.,* Dist. 37, q. i, a. 2, ad 3". La même doctrine de la présence d'immensité présupposée à la présence par la grâce se retrouve chez saint Thomas à proposée la mission temporelle des divines Personnes, qui, du côté de Dieu, concrétise la présence de Dieu spéciale à la grâce, et résulte,comme elle, de ce que l'âme *novomodose habet ad ipsum.* Citons quelques textes: « Quamvis Spiritus sanctus qui ubique est, non possit esse ubi non fuerat... tamen potest esse aliquo modo quo priusnon fuerat, mutatione lacu circa illud in quo esse dicitur ·, 1 *Seni.,* Dist. 15, Q. u, a. 1. a : I". « Divinam Personam esse novo modo in aliquo, vel ab alita.· haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae Personae, sed propter mutationem creaturae. · *Summa lheol.,* P, q. xuu. a. *i.* ad 2". De même, lorsque saint Thomas décrit l'image *parfo.* · :e .; Trinité dans l'ame, qui résulte de la présence de Dieu en elle, selon saint Augustin, il dit : « Si autem considerentur (potentiae auimae respectu hujus objecti quod est Deus... maxime servatur orso, quia

Dégageons ce texte des éléments particuliers qu'il renferme, en tant que réponse à une objection particulière. Ne regardons que la doctrine qui fonde cette réponse. Nous y voyons nettement affirmé que la présence de Dieu en toutes choses par son opération présence d'immensité) est *présupposée par tous les autres* modes de présence de Dieu. Ces autres modes de présence sont aussitôt énoncés : ce sont l'union hypostatique et l'union avec Dieu qui dérive de la grâce. Saint Thomas eût pu ajouter : la présence de Dieu par la vision glorieuse1. C'est donc une loi générale. Et combien imposée par les choses ! Avant que l'être créé soit uni à Dieu d'une manière spéciale, ne faut-il pas qu'il soit? Mais, s'il est, c'est que, dans tout ce qu'il est, il est par Dieu, et, s'il est par Dieu, — en vertu de l'immédiation de l'opération divine, Dieu est déjà nécessairement en lui *per essentiam.*

Dieu est donc substantiellement à l'intérieur de la

ex memoria procedit intelligenlia, eo quod ipse (Deus) est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem », I *Sent.,* Dist. 3, q. iv, a. ♦, c. Cf. ad et S". · Ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis; et ita tantum a mente uniuscujusque intelligitur et amatur, quantum menti praesens est; cujus praesentia, in mente, ipsius memoria est ·. *De Verit.,* o. x, a. 7, ad 2". Cette saisie de Dieu, *non per acquisitionem,* est ce que saint Thomas, après saint Augustin, nomme une sorte de *mémoire* de Dieu, parce |U'clle ne comporte pas d'acte : *et loco actus habet hoc ipsum quod est tenere,* I *Sent.,* Dist. 3, q. iv, a. 1, ad 3". Elie n'existe que vis-à-vis de deux êtres, qui par la nature des choses, sont présents par leur essence dans l'âtne, à savoir l'âme elle-même et Dieu. *Ibid.,* a. 4, ad 1" et 2". Cette assimilation de la présence par laquelle Dieu est présent dans l'âme à la présence de l'âme dans l'âme, laquelle est identité substantielle, fait valoir d'une façon remarquable, le caractère de présence substantielle de la présence d'immensité.

4. Jean de Saint-Tuomas développe cette doctrine de saint Thomas sur le rôle de la presence de Dieu par l'immensité dans la vision glorieuse, en même temps que sa distinction d'avec la raison propre de la présence substantielle de Dieu dans cette vision, dans son *Cursus theol.,* I·, q. xtni, a. 3, n. 8, § *Dice ergo.*

place. Dès lors, qu'il élève à la personnalité du Verbe l'humanité sainte par l'assomplion hypostatique; qu'il pénètre dans l'intelligence du bienheureux à la manière d'une espèce impresse, et concoure vitalement avec elle à l'union indicible de la divine vision; qu'il s'unisse, en tant qu'objet d'intelligence et d'amour, à l'âme sainte : tout se réalise, pour ainsi dire, à domicile. Des relations nouvelles surgissent à l'intérieur de l'âme, engendrant des modes nouveaux de présence substantielle de Dieu en elle; mais la condition préalable, pour que ces présences soient substantielles, c'est la présence divine d'immensité, qui, étant présence de Dieu tout entier, *per essentiam,* procure à ces présences leur caractère substantiel foncier, que leurs raisons diverses ne font que monnayer.

On dira peut-être : La relation nouvelle introduite par la grâce, vis-à-vis de la substance divine intimement présente dans l'âme par l'immensité, ne saurait être une relation à Dieu tel qu'il est en lui-même, au Dieu trinitaire. Car c'est le Dieu un, cause de l'âme et de sa grâce, qui est en nous substantiellement par la présence d'immensité L

Nous répondons : Sans doute la causalité divine· es·, la raison de la présence de Dieu dans l'âme pa: s : n imTnensité, mais 11 ne laisse pas d'y être *pe* · i- *tiam*. Or, il n'y a pas deux essences de Dieu. celle é . Dieu cause et celle du Dieu trine. Là où se re . ; l'essence divine, les Personnes divines s›. - absentes? Du côté donc de Dieu, il n'y a qu'une s _ul- présence, comme il n'y a qu'une seule substance.

1. Jeàn de Saint-Thomas, *Cursus theol.,* P, ÿ. nui, Ji-p. |7, n. <6, § *Confirmatur;* Cf. la réponse n. 17.

Mais il y a deux manières pour la créature d'entrer en relation avec cette unique présence substantielle.

ll y a d'abord celle qui résulte des dons de la nature et de la grâce, en tant qu'*effets* de Dieu, et, de celte manière pour l'âme d'envisager la présence de Dieu, ne peut naître aucune relation nouvelle. La relation de l'âme et des dons surnaturels à leur cause, est un rapport au Dieu un et nullement au Dieu trine, puisqu'il est admis universellement que la Trinité, comme telle, n'intervient pas dans les effets de Dieu *ad extra*.

Mais on peut considérer aussi la relation qui s'éta-L it. une fois l'âme existante et dotée de la grâce par l'opération divine, entre la substance de Dieu et l'âme divinisée, du fait de l'énergie divine constitutive de la grâce. Cette énergie vise la substance divine comme Dieu dans son éternité se contemple i-ii-mêm·? dans sa propre substance et donc, non, comme cause, mais comme terme et objet d'opération humaine surnaturalisée. Et alors, l'intérieur de Dieu s'ouvre, pour ainsi dire, devant l'âme avec l'infinité de son être, ses attributs, la vie intime des divines Personnes.

S'il y a impossibilité à ce que Dieu soit visé par ses effets autrement que comme cause et dans son unité, il n'y a aucune difficulté à ce que Dieu soit visé en lui-même et tel qu'il est, comme objet de connaissance et d'amour. La substance de Dieu, en effet, est comme enfermée et restreinte par sa causalité efficiente : celle-ci ne manifeste Dieu qu'en le réduisant à un de ses aspects, le plus extérieur et, si l'on

I. Dans la *Somme théologique,* la Puissance divine est placée, pour cetle raison, la dernière, I·, q. xxv, parmi les attributs divins qui regardent la création.

peut dire, le plus humble[1], puisqu'il regarde le créé : au contraire, la substance de Dieu comme telle déploie ce qu'elle est en soi lorsqu'elle est contemplée et aimée ; rien ne la restreint : il faut seulement un œil et un'éœur capables de s'élever à cette contemplation et à cet amour. Or précisément la grâce sanctifiante, en nous rendant participants de la nature même de Dieu, est grosse et prégnante de cette contemplation immédiate et de cet amour réservé à Dieu. Et donc, ce n'est pas le Dieu cause, le Dieu un, qui dans l'intime de l'âme est l'objectif de la grâce, c'est Dieu tel qu'il est, Père, Fils, Esprit, ce sont tous ses attributs, tout son être, toute sa vie intime.

La loi d'airain de l'appropriation, qui veut que l'intervention efficiente de Dieu en sa créature soit réservée à son unité et ne soit attribuée aux divines Personnes que par manière de parler, n'a rien à faire dans ces relations originales, objectives, qui s'établissent, de par la grâce, entre l'âme et Dieu. Cette loi vaut pour l'ordre de la causalité efficiente, exemplaire ou finale, et de là l'échec de Vasquez : mais elle ne règle pas les rapports objectifs de l'âme sainte avec son Dieu. L'âme peut être en rapport direct avec le Dieu objet, substantiellement présent en elle, tel qu'il est, *sicuti est;* avec les divines Personnes elle-mêmes, considérées soit ensemble, soit dans leur distinction l'une de l'autre.

Ici pourraient faire retour toutes les considérations par lesquelles tant Vasquez et Suarez, que le P. Froget et le P. Terrien exaltent, prématurément,

I. Cf. Noëlle Maurice Denis, « *L'humilité de la cause première* ·, *L'Être en puissance, Conclusions,* Paris, Jouve, 19îî. pp. 333-S34.

la présence en nous de I'zYrni divin, sa bonté, sa providence spéciale sur les justes, sa familiarité avec ses amis, l'ardeur de sa charité pour ceux qu'il aime, d'un mot le don qu'il fait de sa Personne même. Car tout cela entre dans les perspectives objectives d'une grâce qui nous constitue semblables à Dieu en intellectualité et en amour, ses enfants, ses amis. Mais tout cela, qu'on le remarque bien, n'est à notre portée, pour que nous le possédions et en jouissions *dès cette vie,* que par la médiation de la présence substantielle d'immensité, qui seule nous permet de passer de l'état *intentionnel* de la vie de la grâce, caractérisé par la foi, à un état d'union *réelle* avec Dieu et de possession *physique* de Dieu, non seulement analogue à l'état des bienhepreux du ciel, mais y tendant, et l'inaugurant : *initium aliquod creaturae ejus**.

Ce rôle indispensable de la présence substantielle d'immensité une fois bien reconnu, la structure de l'état de grâce se révèle identique, quant à la substance des choses, à la structure de l'état de gloire des bienheureux. De part et d'autre, Dieu est substantiellement présent par l'immensité, et rencontre dans l'âme une disposition parfaite et expédite à l'étreindre dans sa substance, grâce consommée, mise au point par la lumière de gloire, — grâce sanctifiante, génératrice d'une charité avide de l'union réelle avec Dieu. Dans la béatitude, le choc déterminant de la vision béatifique en acte est produit par l'entrée dans l'intelligence du bienheureux de l'essence divine elle-même, faisant fonction d'es-

1. *Jac.*, i, 18.

pèce impresse, informant, physiquement et objectivement tout à la fois, celte intelligence et concourant avec elle à l'émission de l'acte de la divine vision. Dans l'état de grâce, un tel choc n'est pas donné, et c'est pourquoi, dans le fond de l'àmc sainte, aucun acte n'intervient qui mette en exercice la relation de la grâce à Dieu. Mais tout est prêt pour ce contact; les réalités, qui en sont les facteurs, sont en présence : il ne manque que l'étincelle. L'âme sainte se trouve, en fin de compte, dans l'état où se trouve le bienheureux, immédiatement avant que l'essence divine aheurte son esprit. C'est la même structure essentielle.

En définitive, l'état de grâce, c'est l'état du grain fécondé qui attend l'ébranlement déterminant son évolution. Racines et tiges, feuilles et fleurs, fruits enfin, tout est dans le grain fécondé; mais à l'état virtuel. La réalisation effective du rapport immanent entre la matière du grain et la vertu séminale du germe qui le féconde, n'est pas une question d'apport d'éléments nouveaux mais de choc et de prise de contact : *gratia semen Dei.*

L'habitation de Dieu que nous avons refusée plus haut à la grâce sanctifiante, prise isolément, indépendamment de tout contact antérieur avec Dieu, c'est-à-dire comme énergie subjective, nous l'accordons donc à *l'état de grâce,* au don de Dieu considéré dans sa totalité, à savoir : présence substantielle, par l'immensité, du Dieu auteur de sa nature et de sa grâce, dans l'intime de l'âme sainte, — conjointement à l'énergie surnaturelle efficace, qui tend vers ce même Dieu, lequel devient du coup pour l'âme un objet intimement présent et auquel elle peut s'unir réellement. La grâce toute seule, en tant que

participation de la nature divine, n'est reliée à la substance de Dieu que comme *son effet* propriissime, *per se, quarto modo.* L'âme, en état de grâce, munie, par la présence d'immensité, de la substance même de l'objet qu'elle a, par la grâce, la puissance d'étreindre, possède déjà son Dieu initialement, elle est prégnante de la substance divine, comme la mémoire est prégnante des idées qu'elle va exprimer, dirait saint Augustin; elle est prête à s'assimiler, dans l'ordre objectif de la connaissance et de l'amour, la substance de la Divinité. Elle est reliée avec elle, *per se, primo modo, virtualiter.* Comme pour la semence fécondée, l'assimilation parfaite à Dieu n'est plus pour elle qu'une question d'éclosion : *Nondum apparuit quid erimus* 1 !

Couronnons celte thèse en citant intégralement le bel exposé synthétique, qui lui est perpétuellement sous-jacent, dans lequel Jean de Saint-Thomas a condensé toute la doctrine de son maître en ces traits lapidaires :

Avant tout, « il faut se rendre compte, que Dieu, — en raison de son immensité et du contact par lequel il touche tous les effets de sa puissance et leur donne l'être, — se comporte comme la racine de toute créature, comme la vigne qui infuse sa sève à ses branches. Sans doute, 11 n'est pas une forme informante, comme l'est notre âme vis-à-vis de nous; mais II est une cause agissante, par laquelle

1. I *Joann.,* ni, 2.

est donné et de laquelle découle tout l'être des créatures; Il est le principe universel et la racine de tout. Et c'est ainsi que la Sainte Ecriture le nomme, par exemple dans ce mot de l'épître aux Hébreux : « Il porte tout par sa puissance » ; qui s'éclaire à cet autre mot de l'épître de saint Paul aux Romains : « Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais la racine qui te porte. » D'où, le même apôtre aux Colossiens : « Il est avant tous, et c'est en Lui que toutes choses ont leur consistance » ; et, dans son discours à l'Aréopage *(Act..,* xvn, 27, 28) : « Il n'est pas bien loin de chacun de nous : car en Lui, nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes. »

« Voilà donc de quelle manière Dieu existe en toutes choses. Racine cachée, principe pour toutes choses de leur être, plus intérieur à elles que leur forme ne l'est à leurs accidents, Dieu remplit tout intimement et pénètre tout, en donnant l'être à tout.

« Cependant, en tout cela, rien de l'Ami qui se joint à nous et entre avec nous en relations particulières. Non! Il est le principe universel de toutes les créatures, la racine de leur être et c'est en celle qualité qu'il est présent et intimement uni à toutes choses.

« Mais voici que, par la médiation de la grâce, Il se manifeste! Voici que ce qui est la racine et le principe (de notre être) commence à se présenter comme un objet à l'intellect crée lui-même, non pas comme un objet quelconque, mais comme un objet tout à fait intérieur à lui, étant la racine de tout son être. Cette présentation, cette familiarité, ce commerce, comportent nécessairement un nouveau mode de présence de Dieu, tout autre que sa présence comme racine de l'être de l'âme et comme

principe lui infusant l'être. C'est une Personne qui vit avec l'âme et qui se présente comme un objet pour elle! Présence réelle, présence intime, car elle ne résulte pas de la présentation d'un objet quelconque, mais d'un objet qui nous est aussi intime que possible, et qui se donne à connaître comme la racine et le principe de tout notre être, provoquant ainsi en nous, par cette familiarité, une expérience de lui-même par la connaissance et l'amour[1]. »

1. Jean de Saint-Thomas, Cursus *lheol.,* F, q. xliii, disp. 17, a. 3, n. 11. Ce texte, comme la plupart des textes de Jean de Saint-Thomas cités dans ce travail (publiés en 1644) a été copié littéralement et intercalé dans la *Theologia Mystica D. Thomae* de Vàllgorneba, publiée en 1662. Cf. édit. Bcrlhier, Turin, 1891, n. 866-872.

QUESTION III

L'INTÉRIEUR DE L'AME JUSTE EST-IL EN RELATION DE CONFORMITÉ AVEC LA STRUCTURE INTERNE DE L'AME?

C'est le moment d'introduire, pour mieux saisir cette structure de l'habitation divine propre à l'état de grâce, l'exemplaire sur lequel les théologiens de la grâce la disent modelée, à savoir la structure interne de son sujet, l'âme. L'état de grâce donne sa perfection à la nature, et il est dans l'ordre que, reçue dans l'âme humaine, cette perfection s'adapte à la constitution de celle-ci.

Ces sortes de comparaisons n'ont sans doute pas la valeur d'une démonstration, mais en manifestant, à des plans dilférents d'un même être, un même dessin structural, elles rendent plus intelligible, en même temps que plus synthétique, ce qui, isolé, paraîtrait obscur et mystérieux. Celle-ci a de plus l'avantage que son point de comparaison est emprunté à une réalité naturelle, dont la connaissance est on ne peut plus à notre portée, notre âme.

Nous avons décrit dans notre *Première partie* cette structure interne de l'âme *, d'après Jean de Saint-Thomas. Nous prions le lecteur d'avoir présent à l'esprit cet exposé s'il veut entendre à fond

1. *Livre ll. q.* iv, a. 3, t. I. p. 142, sq.

ce que le même Jean de Saint-Thomas, qui est, peut-on dire, le docteur propre de cette doctrine, va nous dire touchant la relation entre la structure de l'âme et l'habitation de Dieu dans l'âme en état de grâce.

« Je dis que le mode dont Dieu existe dans l'âme par la grâce, bien qu'il soit distinct de son mode d'exister dans l'âme par l'immensité, et lui ajoute, suppose nécessairement ce second mode. Et donc, étant donnés préalablement le contact et l'existence intime de Dieu à l'intérieur de l'âme, Dieu, par la médiation de la grâce, lui devient présent d'une nouvelle manière, à savoir comme un objet expérimentalement connaissable et savoureux, *fruibile,* au dedans de l'âme.

« Il en est de Lui comme de notre âme, que nous possédons intimement présente à nous-mêmes, comme racine et principe de toutes nos opérations, lorsque elle aussi nous devient présente et manifeste, comme un objet connu, non par un contact objectif quelconque (intentionnel), mais comme un objet qui nous est intime, qui est la racine de notre être et de notre opération: qui, donc, nous est connu par une sorte de toucher et de connaissance expérimentale.

« Il en est ainsi de Lui comme de la substance de l'ange, qui est unie de deux façons à son intelligence : d'abord comme sa racine et le sujet dans lequel celle-ci inhère (ce qui est commun à toutes les propriétés et accidents unis à leur substance et émanant d'elle), ensuite comme objet, en tant qu'elle sert d'espèce intelligible pour informer l'intelligence. La substance angélique est, à ce second

titre, elle aussi, un objet connu et aimé, non d'une manière quelconque (intentionnelle), mais intimement, par une expérience intérieure d'elle-même, comme racine et principe intrinsèque de l'ange.

« Mais cette connaissance expérimentale de sa substance est dans l'ange toujours manifeste et intuitive, car il n'a pas de corps vers lequel il doive se retourner pour connaître : dans notre âme, au contraire, il ne peut y avoir qu'une connaissance expérimentale obscure, du moins en ce qui concerne la nature de l'âme, tant que nous dépendons d'un corps pour pouvoir connaître.

« Un tel mode expérimental de connaissance et d'amour d'un objet connu et aimé comme la racine et le principe de l'être personnel du connaissant, exige nécessairement la réelle et substantielle présence de l'être de son objet : on ne connaît et on n'expérimente intimement que ce qui est présent de la sorte. Peu importe d'ailleurs que cette connaissance expérimentale soit inévidente et latente (comme dans notre état actuel), ou qu'elle soit intuitive et claire (comme chez l'ange et l'âme séparée), car elle demeure toujours connaissance d'une chose tout à fait intime au connaissant, étant la racine de son être. Seulement, dans le second cas, cette chose n'exerce pas sa présence simplement en agissant sur le sujet et en faisant pénétrer son influence *(influendo,* action de présence), mais en se manifestant et se faisant connaître à lui ouvertement comme un objet intime et qui s'offre à l'âme pour qu'elle en jouisse. »

Avec cette page condensée, mais combien lumineuse, nous sommes en possession de « l'exemple » psychologique complet de la présence de Dieu dans

l'àme par la grâce. Et nous reconnaissons, à la lumière de ce résumé, la frappante analogie de cette présence de Dieu avec la présence de l'âme à elle-même, dont tous les détails nous sont connus par un précédent exposé *.

Cette analogie repose tout d'abord sur la parité entre la présence substantielle de Dieu dans l'àme par son opération et son immensité, et celle de l'âme identique à elle-même. 11 y a sans doute une différence dans les manières dont se réalise cette présence substantielle, d'un côté par efficience, de l'autre par consubstantialité, et c'est la part à faire à l'analogie qui n'est pas l'univocité, mais reproduit dans deux plans de l'être, et proportionnellement, un même dessin. Mais, cette différence est accidentelle, au point de vue qui nous préoccupe, car, une fois réalisées, les deux présences sont, chacune à sa manière, vraies présences intimes et substantielles.

La réalité de Dieu est dans l'intérieur de l'âme, tout comme la réalité de l'âme est intrinsèque à elle-même. Elle y est comme la cause de tout l'être de l'àme, la « racine » cachée de son être et de ses opérations, « lui communiquant un être plus intime que la forme à sa matière et la substance à l'accident », en sorte qu'à un certain point de vue le Dieu substantiel immanent à l'àme, semble primer, par son intériorité, l'âme elle-même en tant que principe déterminant de son être propre, et « racine formelle de cet être et de scs opérations 2 ».

1. *Premièrepartie,* t. Il, q. 4, a. 3.

.........Sicut si esset vita vitae nostrae, et anima animae nostrae per intimam praesentiam qua influit nobis non solum esse naturale, sed etiam esse gratiae, quo ipsas Personas in nobis tanquam praesentes agnoscimus ». Jean de Saint-Thomas, I", q. xuii, disp. 17, a. 3,

Il est, pourrait-on dire, plus en nous que nous; plus présent à notre âme que notre âme n'est présente à elle-même, plus racine vivifiante de notre être, — puisqu'il l'est de notre être absolument, — tandis que l'âme ne l'est, de plein droit, *per se,* que de notre être spécifique, notre être d'existence ne lui appartenant en propre que par un alflux divin incessamment renouvelé, — *per se, non primo, sed concommitanter* *.

Or, ce qu'il y a de particulier à ces deux substances ou racines d'être, intimement présentes au fond de l'âme, Dieu et l'àme elle-même, c'est qu'étant toutes deux spirituelles, elles sont toutes deux de soi parfaitement intelligibles, ce qui suppose qu'il y a des intelligences proportionnées à leur intelligibilité. Nous avons vu plus haut2 cette propriété d'intelligibilité, due à l'àme intellectuelle en raison de sa spiritualité, engendrer en elle comme une brisure, le dédoublement de l'âme intelligible et de l'àme intelligente, caractéristique de la structure de l'âme, *Méns,* dans son fond. Cette dualité d'aspect, dans l'identité de la substance, se retrouve dans l'ange. Et proportionnellement, elle se retrouve en Dieu, qui se connaît lui-même.

Certes, l'âme qui est capable, par elle-même, de connaître sa propre substance, ne peut connaître de même la substance divine présente en elle par l'immensité. Mais, précisément la grâce sancti-

n. Iî, éd. Vivès, p. 471 A. —Vivificat « nos Doua permoduœ influents et dantis esse, multo magis quam anima, licet in gener? causae efficientis, et sic requirit praesentiam realem ». *Ibid.,* n. 17. éd. Vivès. p. 479 A.

1. *Summa theol.,* P, q. i, a. S; *Comm. Cajetani,* n. 4. S *Et per hoe patet.*

ï. *Première partie,* n. II, q. 4.

liante, participation de l'intellectualité divine en elle, lui donne ce pouvoir d'entrer en relation de connaissance et d'amour avec Dieu. Du fait de la grâce, la racine divine de l'être et des opérations de lame, le Dieu substantiellement présent en elle par l'immensité devient pour elle un objet tout au moins en expectative. Et partant, dans le tréfonds de l'âme sainte, il y a union objective habituelle entre le Dieu substantiel présent dans l'âme, racine de l'âme, et l'âme intellectuelle, *mens,* capable par la grâce de le reconnaître tel qu'il est en lui-même. La structure de l'état de grâce est imitée do la structure des esprits et de l'âme humaine elle-même, sujet d'inhésion de la grâce.

Mais cette analogie de structure essentielle entre l'état de grâce et l'âme, — si elle nous aide à saisir comment Dieu peut être, tout à la fois, une réalité existante su >stantiellementdans l'âme, et saisie, possédée par elle dans sa substance, d'une manière analogue à sa possession par la divine vision, — ne nous dit encore rien, de l'aspect moral et vivant de cette présence et de cette possession. Et nous ne pouvons en rester à cette analogie de structure, qui traite Dieu comme une chose, comme une substance, et ses rapports avec l'âme comme des rapports de substance à substance et d'objet à sujet. Sous celte description morte, il nous faut maintenant contempler la vie, et après avoir noté les ressemblances, il faut marquer les différences.

Certes, dans l'état de l'âme séparée, où s'épanouit la structure essentielle latente de notre âme, il y aura de la vie, vie d'une âme qui se connaît, qui s'aime, mais la vie sera toute du côté de l'àme-sujet,

non de l'âme objet contemplé, parce qu'ici nous n'avons à faire, des deux côtés, qu'à la même âme. Il n'en est pas ainsi de l'état de grâce, où deux personnes sont en présence, où Dieu se donne comme objet, autant et plus que l'âme se donne à Lui en le connaissant et l'aimant. Celui qui est présent à l'âme substantiellement, ne l'est pas seulement par l'opération qui crée la nature, mais aussi par celle qui produit la grâce, la conserve, la meut et l'excite. Cela suppose, aux deux titres, mais plus spécialement à celui de la grâce, une bonté toute communicative, une véritable amitié pour nous, du Dieu qui vient et demeure en nous. Et donc c'est comme Père et comme ami divin que la grâce peut regarder Dieu. Sans doute, dans ce fond de l'essence de l'àme sanctifiée par la grâce, où se réalise la toute première et foncière union objective de Dieu et de l'âme, tout est virtuel, mais tout, néanmoins, est préparé pour l'union de la connaissanceet de l'amour mystiques, et pour l'éclosion du face à face de la vie bienheureuse. Tous les éléments sont là, en relation, en état si l'on peut dire de tension prégnante et vitale. Dieu est là, se donnant lui-même, pour être son objet très-cher, à l'âine qui tend, à son tour, obscurément vers Lui, sans le connaître ni l'aimer encore actuellement, mais toute prête à le faire en vertu de la grâce sanctifiante qui la divinise et des vertus de foi, d'espérance, de charité et des dons du Saint-Esprit prêts à éclore. C'est donc une union à deux, une relation entre deux pet sonnes, qui règne au fond de l'âme; et c'est la différence de la vie interne de l'àme et de la vie intime de l'âme juste. C'est par une démarche personnelle, une visite, ou, si on l'envisage du côté de la Trinité, par une *mission,*

que Dieu vient en nous, substantiellement, et non par l'effet du poids brut de la descente fatale d'une immensité physique. C'est au contraire par l'effet d'une consubstantialité matérielle que l'âme-sujet trouve en soi l'àme-objet et peut être en relation avec soi dans le fond même de son essence.

Essayons de contempler, dans une vue d'ensemble, les deux aspects de l'état de grâce, l'aspect structural et l'aspect personnel et vivant. Nous n'avons qu'à lire l'une des plus belles pages de Jean de Saint-Thomas :

« La mission des divines personnes et l'existence spéciale de Dieu dans l'âme (sainte;, ne s'opèrent pas formellement par le contact d'immensité, encore que celui-ci soit prérequis. Les choses se passent ici comme dans notre âme: pour que celle-ci nous soit présente comme un objet, il est prérequis qu'elle soit présente comme forme *(informatifs}* cl c'est en tant que présente ainsi qu elle est sentie par l'expérience même de cette information laquelle, étant l'information d'une àme, s'exerce par un mouvement vital. C'est chose bien différente cependant pour une àme que d'informer, c'est-à-dire de donner l'être· vitalemcnt en tant que forme, et d'être saisie comme objet dans sa réalité informatrice elle-même. Ces deux présences, celle de l'àme comme principe formateur, et celle de l'àme comme objet sont distinctes, au point que l'une peut demeurer en l'absence de l'autre : en ceux qui dorment, ou chez les idiots, l'âme est présente comme forme informante, et cependant elle n'est ni connue ni sentie L Ainsi en est-il de la présence

1. Jean de Saint-Thomas, au cours de ses magnifiques envolées, évoque presque constamment, comme point de comparaison, l'expé-

de Dieu dans l'âme, chez les pécheurs. Dieu est en eux, intimement, leur donnant l'être naturel, et même certains dons surnaturels (la foi et l'espérance informes et les caractères sacramentels), mais ils sont en état de sommeil et ne sentent pas la vie de Dieu. Celui qui veille au contraire est illuminé par le Christ (car il possède le *lumen, gratiae* et le sent, selon ce mot de l'Apôtre : Lève-toi, dormeur, et sors d'entre les morts, et le Christ t'illuminera.

« Quand donc quelqu'un commence (par cette grâce) à avoir la présence objective et expérimentale de Dieu, Celui-ci, qui était en lui par son contact opératif et la production de l'être, commence lui-même à être d'une nouvelle manière dans l'âme, à savoir objectivement.

« Dieu est dit alors être avec nous, comme un ami, comme une personne vivant dans notre familiarité. Il ne cesse pas pour cela d'être la racine et le principe de notre vie, mais de plus il se manifeste comme une personne distincte : disons mieux, c'est

rience de la conscience psychologique par laquelle nous connaissons notre moi d'une connaissance *actuelle,* quanta son existence, et tout au moins en gros, quant à sa nature. Mais nous savons par lui-même. 1.1, p. 142, et par saint Thomas, que sous l'expérience psychologique actuelle, il y a l'expérience *habituelle* directe, consistant dans un simple rapport, sans aucune manifestation objective actuelle, et l'âme-sujet et l'àmc-objet. C'est ce rapport qu'il faut sous-entendre, et non pas la conscience en acte, quand on se tient, comme n .·:· faisons dans cet article, dans les lignes de la pure présence substantielle de Dieu à l'âme. En particulier, quant Jean de saint-Thomas parle à propos de la relation de l'âme à elle-même, d'une certain. *experientia animationis* actuelle, il mêle à l'explication de la ture constitutive de l'âme, qui est tout habituelle, n elemer-i emprunté au plan de la connaissance psychologique actuelle, il faut gloser ces exemples avec ces *mots habilualiter, virtualiter. De m- me* certains textes, où saint Thomas lui-même semble mettre dans le fond de l'âme une intuition obscure de sa substance, devient être interprétés par les passages où saint Thomas dénonce le caractère tout *habituel* de cette intuition, parexemple I *Sent.,* Dist. 3, q. iv et v. Cf. t. I. p. 142, Sq.

toute la distinction des Personnes (divines) qui se manifeste, comme nous tenant compagnie, nous assistant, cohabitant avec nous. Il n'est plus seulement Celui qui nous donnait l'être, comme la forme et l'âme le donnent ; c'est en tant que Personne distincte qu'il nous influence. Il demeure sans doute toujours intimement en nous comme nous assistant et nous infusant tout notre être ; mais c'est comme Personne, vivant avec nous et assidue auprès de nous, qu'il se manifeste.

« C'est sous l'un et l'autre de ces aspects que la Sainte Écriture nous représente la mission des divines Personnes. Dieu y est représenté tantôt se tenant tout près de nous, comme une personne amie, cohabitant avec nous, nous visitant et faisant en nous sa demeure (Cf. Saint Jean, c. xiv); tantôt comme nous donnant intimement la vie, en qualité de principe et de racine de notre vie (Cf. Isaïe, c. lvii).

« La mission des divines Personnes est donc aux fins qu'elles habitent en nous, et aussi qu'elles nous vivifient; que nous vivions ainsi de Dieu, qui n'est pas une forme sans doute, mais une cause nous infusant la vie éternelle.

« Et donc notre conjonction spéciale avec Dieu, par la mission divine de la grâce, ne peut faire abstraction du contact qui s'établit avec lui par son opération et son immensité : seulement, elle y ajoute la manifestation objective.

« Et tout ceci ne semble pouvoir être mieux expliqué que par l'exemple de notre âme tout à la fois forme informante de notre corps et objectivement connue »

1. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, I, q. xliii. disp. 17. a. 3, n. 1«.

Nous ne pouvions mieux clore cette *Troisième partie* que par cette parole, qui est, depuis leur début, le ferment de toutes nos recherches, et se rencontre, naturellement encore, à leur aboutissant.

TRANSITION A LA QUATRIÈME PARTIE

Mais « *l'Exemple** de l'âmehumaine n'a peut-être pas encore donné tout ce que l'on peut attendre de lui. Il nous a permis de nous faire une idée de la structure de l'état de grâce considéré dans son tréfonds. Ne pourrait-il pas nous aider, à faire surgir de cette structure de l'état de grâce, une compréhension plus théologique et plus psychologique à la fois, — que celle que l'on peut obtenir en synthétisant, sans faire appel à ces *dessous* ontologiques, les aveux si divers des mysiiques et les expériences si complexes des saints, — de toute notre vie divine, jusques, et y compris, de *ce\Aeperceptio quasi experimentalis* *, comme l'appelle saint Thomas, que les âmes saintes ont, dès cette vie, du Dieu substantiellement présent, dans leur « fond », comme un hôte et un ami? L'oraison d'union apparaîtrait alors comme l'aboutissement de la' structure de l'habitation que l'on s'est efforcé de faire valoir en cette Partie, et comme sa transposition naturelle dans la sphère des opérai ions de la vie surnaturelle.

Ce nouvel aspect du problème fera l'objet de notre *Quatrième partie.*

I. Saisi Thomas, *Summa lheol.,* I·', q. xim, a, 5, ad 2"; Cf. 1 St;.:.. Disc. 1 l,o n, a. 2, ad 3".

QUATRIÈME PARTIE

LA STRUCTURE DE LA CONNAISSANCE MYSTIQUE

PROLOGUE

Avec cette *Quatrième partie,* nous passons de l'Être intérieur de l'àme juste à la Vie qui est son expansion.

La vie de l'âme juste, c'est toute la vie chrétienne, vie des vertus théologales, des vertus morales infuses et des dons, vie, tour a tour active et contemplative. Mais, c'est dans l'expérience mystique qu'elle trouve, non toujours en fait, sans doute, mais en droit, son achèvement et sa consommation sur terre.

D'aucuns ont regardé l'expérience mystique comme un phénomène extraordinaire et hors cadre. L'eipérience mystique ne ferait pas partie du développement normal de la vie chrétienne, mais appartiendrait à un ordre à part, analogue à l'ordre des grâces dites *gratis datae*[1].

Le meilleur de l'effort de cette *Quatrième partie* sera consacré à montrer que l'expérience mystique est l'épanouissement final de la vie du chrétien en

1. Le P. GarrigouLagrange a mené, contre cette opinion, une vigoureuse campagne dont la réussite semble complète, ainsi qu'en lait foi la popularité grandissante de son ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation.*

état de grâce, tout comme cette vie du chrétien elle-même n'est que l'épanchement de l'état intérieur de l'âme juste. L'âme juste apparaîtra ainsi comme la semence complète de toute la vie chrétienne sur terre, jusqu'à ce fruit parfait qui est l'expérience, par les saints, du Dieu immanent à leur âme.

Par la force des choses, *gratiâ materiae,* et bien que la mise en évidence de ce caractère normal de l'expérience mystique soit le but principal et excellent de cette *Quatrième partie,* on a été conduit à y mettre en relief la vie intentionnelle des vertus théologales, aidées des dons du Saint-Esprit, sans laquelle l'expérience mystique, n'étant préparée par rien, serait comme un aérolithe tombé du ciel. On décrira donc cette vie intentionnelle, non sans découvrir qu'elle plonge ses racines, comme l'expérience mystique elle-même, dans la « connaissance habituelle » de Dieu qui forme l'armature structurale de l'âme juste. Et ainsi, par cette large et belle place donnée à l'exercice des vertus théologales, comme par le rappel indispensable de la structure de l'âme sainte, cette *Quatrième partie* se présente comme la synthèse totale et organique de la partie supérieure de la vie de la grâce, et donc, de la vie contemplative, en ascension vers l'expérience mystique, étudiée finalement pour elle-même dans sa dernière *Question* [1].

Pour construire cette synthèse, on ne s'appuiera pas sur d'autre base que celle qui a servi déjà, dans

1. C'est dire que celle partie de la vie chrétienne qui s'appelle l'ascèse, autrement dit le gouvernement surnaturel de l'âme juste, si importante d'ailleurs, pour assurer, du dehors, la vie contemplative, reste en dehors de notre plan.

la *Troisième partie,* à reconnaître la structure organique de l'àme en état de grâce, à savoir, comme dit Jean de Saint-Thomas, l'Exemplaire qu'offre l'àme, sujet récepteur de notre vie surnaturelle, en tant que cette âme est naturellement l'objet de sa propre connaissance. Seulement au lieu de considérer, comme dans la *Première* et la *Troisième partie*[1], cette information objective de l'àme intelligente par l'âme intelligible à l'étage de la « connaissance habituelle », génératrice de la structure constitutive de l'âme, on l'étudiera, comme il convient au sujet de cette *Quatrième partie,* consacrée à l'état opératif de l'âme sainte, à l'étage de la connaissance actuelle.

Or cette information objective de l'âme par l'àme, qui résulte de l'immanence objective de l'àme-objet dans l'âme-sujet, lorsqu'elle vient à s'actualiser, n'est autre chose que ce que tout le monde entend par conscience psychologique.

Ma conviction, fruit de plusieurs années de méditations sur de nombreux documents, les plus autorisés et les plus suggestifs que j'aie pu réunir, est que la connaissance mystique, dans ce qu'elle a de plus formel et de plus achevé, est construite par les maîtres de la théologie mystique, saint Augustin et saint Thomas, sur le modèle de la conscience psychologique. Cette analogie de structure a pour fondement que Dieu, dans sa réalité substantielle, n'est pas moins présent dans le fond de l'âme que l'àme n'y est présente à elle-même. Qu'on lise, en particulier, les livres ix®, x®, xiv®, xv®, du *De Trinitate,* on verra s'affirmer nombre de fois cette ressem-

I. *Première partie,* u II, Q. iv; *Troisième partie,* q. lu.

blance entre la situation où se trouve l'âme vis-à-vis de la perception d'elle-même et la situation où se trouve nativement la même âme vis-à-vis d'une certaine perception de Dieu. Dieu et l'âme ont, en effet, ceci de commun que, dans leur essence même, ils sont des objets intérieurs à l'âme[1].

Tandis que la connaissance intellectuelle des objets extérieurs à l'àme ne peut s'effectuer que par un intermédiaire, une idée ou concept, représentant le dehors au dedans du sujet, l'âme au contraire, du fait de la présence en soi d'elle-même et de Dieu, n'a pas besoin d'intermédiaire : elle porte en soi de quoi *pouvoir* se connaître et connaître Dieu.

Cette affirmation liminaire n'entend préjuger en rien la solution des problèmes qu'elle soulève et que nous allons examiner : elle est faite ici uniquement à l'appui de l'analogie de structure relevée par saint Augustin, et par saint Thomas à sa suite, entre la conscience psychologique et la connaissance mystique, analogie que caractérise d'ailleurs le même mot, *percipit,* emprunté à la connaissance sensible expérimentale, et réservé d'ordinaire par saint Thomas à ces deux connaissances, quand il s'en sert pour désigner une connaissance intellectuelle[2].

Pour établir d'une manière positive cette correspondance éclairante entre la conscience psychologique et l'expérience mystique, nous devrons donc,

1. Saint Thomas, I *Sent.,* Dist. 3, q. iv, a. i, c., ad t“ et a®.

a. *Summa theol.,* I P., q. xun, a. 5, ad î“. — *De Verit.,* q. x, a. s, 5 Ad *cujus evidentiam.*

tout d'abord, consacrer une question à la conscience psychologique. Cette première étude, de caractère purement philosophique, jouera dans l'établissement de la structure de la connaissance mystique le même rôle fondamental que notre étude de la structure interne de l'âme[1] a rempli pour l'étude structurale et constitutive de l'intérieur de l'âme en état de grâce[2].

Cette analyse nous révélera trois moments dans le fonctionnement de la conscience psychologique : l'état habituel, le stade intentionnel, l'aboutissant expérimental. Si l'analogie de la connaissance mystique et de la conscience psychologique est avérée, nous devrons parallèlement à ces trois moments du développement de la conscience psychologique retrouver trois degrés correspondants de la connaissance mystique. Pour la commodité de l'exposition, nous partagerons d'ailleurs, en deux Questions, l'étude du troisième degré.

Et ainsi, cette *Quatrième partie* se trouve partagée en cinq Questions :

I. — La perception expérimentale de l'âme par elle-même et ses trois moments : exposé fondamental.

II. — La connaissance *habituelle* du Dieu intime.

III. — L'activité *intentionnelle* de la foi vive.

IV. — Les préludes de *Vexpérience* mystique.

V. — *L'expérience* mystique.

1. *Première partie,* t. II, q. iv.
2. *Troisième partie,* o. ti.

QUESTION (

Z.i *PERCEPTION EXPÉRIMENTALE DE LAME PAR ELLE-MÊME'.*

PROLOGUE

La conscience que nous avons de notre âme et de ses actes peut être envisagée comme la perception d'un fait. C'est de cette manière que la considèrent souvent Aristote, saint Augustin et saint Thomas lui-même2. C'est le point de vue proprement psychologique.

1. Dans cette Question nous nous inspirons uniquement de saint Thomas. Nous faisons état, en toute première ligne, de la synthèse de l'art, vni de la Question X du *De Veritate.* Cf. a. 9 etQ. vilr, a. G. Viennent en second lieu, le chapitre xi.vi du livre lit du *Contra Gentes,* l'art. 1 de la Question lxxxvii de la *Prima Pars* de la *Somme Théologiquc.* la leçon 9° des Commentaires sur le Livre III *De Anima. Cf.* leçon 8'; la finde la leçon G'du II' livre du môme traité, les leçons 15« et 7' du Commentaire du *De Causis.* Nous comptons encore avec certains passages du Commentaire de saint Thomas sur le livre I" des *Sentences,* principalement Dist. 3, q. iv, a. 8 et q. v. Cf. le *Texte* de cette Distinction et l'Exposilion de la seconde partie de co texte.

D'une manière générale, nous avons trouvé de nombreux renseignements chez Jean de Saint-Thomas, Cursus *theologicus,* I P.,Q. xun, disp. 17, a. 3, au cours des rapprochements qu'il fait valoir entre la conscience psychologique et la connaissance mystique. Les articles 20 à 23 du ch. vu de la *Dynamilogia* de Sanseverino, *Philosophia Christiana cum antiqua comparata* ont été mis aussi à contribution, mais ils défient, par leur richesse même, les bornes imposés à ce travail. Saint Augustin, *De Trin.,L.* IX-XV, commenté par saint Thomas, est sous-entendu, pour ainsi dite, à toutes les pages, lorsqu'il n'en sera pas fait mention explicitement.

2. Aristote, *De Anima,* c.1, c. i. *Elhic. Nicom.,* t. IX c. ix. — Saint Accus™, *De Trinit.,* i.. IX, n. 9; X, n. 7,16; Saint Thomas, *De Peril.,* q. X. a. 8; *Comment. De Anima,* i.. I, leçon 1 ; *et Elhic,, l.* IX, c. 9, leç. n, etc.

Mais, on peut rechercher dans la structure organique de l'être humain les causes explicatives de cette perception. L'étude de la conscience prend alors un caractère métaphysique. Saint Thomas, s'inspirant de saint Augustin[1], mais modifiant ses données pour les mettre en harmonie avec la doctrine aristotélicienne, nous a laissé un exposé très-approfondi de cette métaphysique du fait de conscience. Notre intention présente est de le mettre en lumière. La portée de la conscience, son objet précis, sa possibilité et sa légitimité do droit, sa justification donc, et son explication totale, du point de vue de l'être et non plus du phénomène, tels sont les résultats et le bénéfice entrevu de cette étude, d'ordre épistémologique.

Selon saint Thomas, trois facteurs psychologiques concourent à la formation de la connaissance de l'âme par elle-même :

Une connaissance habituelle, immédiate, permanente, de l'âme par elle-même, dans le fond même de sa substance, connaissance ayant la valeur d'une perception expérimentale en puissance;

L'intervention d'un acte de connaissance intellectuelle abstractive, portant sur un objet quelconque ;

La réflexion actuelle de l'intelligence sur cet acte quelconque remontant jusqu'à sa racine, à savoir l'âme elle-même, en tant que principe de cet acte et actualisée par lui.

Le cercle se ferme ainsi, par le retour de la connaissance actuelle sur l'objet de la connaissance habituelle. Les deux connaissances fusionnent,

1. Cf. *supra, Première partie,* t. II. Q. u, et *infra, Appendice* I.

comme acte et puissance vis-à-vis du même objet, muées en une seule, à savoir la connaissance habituelle désormais actualisée. Et le processus s'achève conformément au caractère de la connaissance habituelle de fond, qui est d'être une connaissance immédiate, une perception expérimentale en puissance, la perception de l'âme par elle-même.

On le voit, dans cette analyse de la formation de la connaissance de l'âme par elle-même, la réflexion joue le rôle d'actualisateur de la conscience habituelle, mais c'est la connaissance habituelle qui finalement boucle le processus et donne à la conscience actuelle d'atteindre immédiatement, donc expérimentalement, non pas les phénomènes, mais la substance même de l'âme. Sans la conscience habituelle, l'âme rejoindrait sans doute le principe de ses actes par la réflexion actuelle, mais elle ne pourrait se saisir directement, s'expérimenter elle-même comme étant ce principe et dire : c'est *moi* qui pense.

Il a fallu, pour s'orienter, présenter d'abord dans son ensemble la trajectoire du mouvement qui aboutit à la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même. Maintenant nous devons expliquer chacun de ces facteurs, en justifier l'existence, déterminer leur rôle et marquer l'enchaînement organique de leur dynamisme psychologique.

Nous diviserons celte Question en trois articles :

I. — Si l'âme, par elle-même, se connaît habituellement elle-même?

II. — Si la connaissance actuelle de l'âme par elle-même s'opère moyennant un acte de connaissance abstractive?

III. — Si l'àme, au terme de sa réflexion actuelle sur son acte et sur soi, expérimente sa propre substance ?

ARTICLE i

Si l'âme, par elle-même, se connaît habituellement elle-même?

L'article vin" de la Question x" du *De Veritate* contient la synthèse la plus générale que saint Thomas nous ait laissée, touchant la connaissance de l'âme par elle-même4. Le sujet annoncé dans le titre de l'article postulait cette universalité : l'âme *{Mens}* se connaît-elle elle-même par son essence ou par quelque espèce ou idée?

Saint Thomas, pour résoudre la question, distingue deux sortes de connaissances de l'âme, la connaissance individuelle et concrète et la connaissance scientifique et abstraite.

La première est celle que tout individu humain en se considérant, peut prendre, de son âme indivi-

1. Dans la *Somme théologique,* I", q. txxxvn, a. I, saint Thomas traite la même question sous une forme moins augustinienne : il ne nomme pas explicitement la connaissance *habituelle* de l'àme par eUe-même. Il n'en faudrait pas conclure qu'il l'élimine. Tout d'abord, dans cet atlicle même, saint Thomas admet toujours la *perception* de l'àme par l'effet de sa *seule présence.* Il cite le texte de saint Augustin : *Non velul absentem se quaerat mens cernere,* «d *praesentem curet discernere,* qui est un des lextes classiques en faveur de la connaissance habituelle. Enlin, s'il ne dévelnppe pas explicitement cette connaissance habituelle, sans doute parce qu';. veut faire bref et que son objectif n'est pas, comme dans les *Questions disputées,* de rechercher les fondements métaphysiques il-ia conscience psychologique, mais seulement de mani.'ester quelle s'opère par la réflexion sur les actes de l'âme et n'a rien d une connaissance angélique, il n'a fias cessé de l'admettre, comme suffit à le prouver la mention qu'il en fait dans l'une des Questions suivantes : *et sic patet quod anima semper intelligil et amat se, non actualité sed* ii.icit c a l it x r , I*, q. x c iii, a. 7, ad 4".

duelle, de ce qui se passe en elle, de son existence. C'est la conscience psychologique.

La seconde, mise ainsi en possession du sujet de ses recherches, étudie la nature de l'âme et ses propriétés, comme l'on étudierait la nature de l'âme des animaux ou des plantes, une fois informé de leur existence et de leurs phénomènes par la perception externe. Cette connaissance abstraite de l'âme est à deux degrés que recense ici saint Thomas, le degré scientifique et le degré philosophique. Je n'insiste pas, car, à ses deux degrés, cette seconde sorte de connaissance de l'âme n'est pas de notre sujet. Saint Thomas résout, en effet, la question qui la concerne en concédant que la connaissance scientifique de Pâme s'opère par le moyen *à'idées,* comme s'il s'agissait d'un objet quelconque, et que sa connaissance philosophique s'obtient par un recours aux Idées éternelles, ce qui, pour lui, signifie les principes premiers dérivés d'elles, d'après lesquels nous portons sur toutes choses un jugement définitif ; et donc derechef, cette connaissance s'opère par des *idées.*

Il ressort de cette division que c'est de la seule connaissance individuelle que, selon saint Thomas, nous devons attendre la connaissance immédiate et directe de l'âme, par elle-même. Nous voici ainsi à pied d'œuvre pour aborder le sujet de la connaissance habituelle.

Car, poursuit saint Thomas, cette connaissance individuelle, nous la possédons à deux états. « Quant à la connaissance de l'àme dans ce qu'elle a de propre et d'individuel *{quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod habet esse in tali indi-*

viduo), il faut distinguer si elle est habituelle ou actuelle[1]. » Je prie que l'on remarque, dès cette simple entrée en matière, la continuité latente qu'elle suppose entre la connaissance actuelle et la connaissance habituelle de l'âme. Ce ne sont pas deux espèces de connaissance ; c'est la même connaissance, dite individuelle, de l'âmc, à deux états *habitû* et *acta.* Ce sont deux moments d'une seule et même connaissance. Ainsi du moins les envisage saint Thomas dans cet énoncé liminaire : et la suite confirmera cette vue[2]. « Quant à la connaissance habituelle[3], je dis que l'âme se voit par son essence, c'est-à-dire que, du fait que son essence lui est présente, elle a la puissance *[est potens)* de s'actualiser dans l'acte de connaissance de soi-même : tout comme quelqu'un, du fait qu'il a *l'habitus* d'une science, par la présence même de cet *habitus,* a la puissance de percevoir tout ce qui relève de cet *habitus : illa quae subsunt illi habitui.* » Dans ce court passage, saint Thomas: 1° fonde l'existence de la connaissance habituelle de l'âme sur ce fait que l'âme est toujours présente à elle-même; 2° il fait valoir l'efficacité de ce fondement pour produire une connaissance habituelle, par une comparaison empruntée à notre expérience journalière : la présence intérieure de *l'habitus* de science dans l'esprit du savant, engendrant la connaissance habituelle de l'objet de cette science.

1. *De Verit.,* q. x, a. 8, § *Quantum igitur ad primam.*
2. A l'appui de celle continuité, noter ce passage de l'article qui suit celui-ci : *Illud enim facit* liabitualiter *cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi* in actum *cognitionis ejus rei quae habilualiter cognosci dicitur.* - *De Verit.,* q. x, a. 9, c.
3. Saint Thomas décrit d'abord la connaissance actuelle, qu'il avait d'abord énoncée en second. Je ne tiens pas compte de cette interversion.

1° Pour bien entendre le premier point, il faudrait faire intervenir tout ce que saint Thomas après saint Augustin', après Proclus2, dit delà structure de l'esprit pur. Nous avons essayé d'en donner une idée dans notre *Première partie*2. Répétons brièvement l'essentiel.

Tout esprit, parce que sa substance est à la fois parfaitement intelligible et parfaitement intelligente, se trouve originellement comme divise intérieurement, en sujet et objet d'intelligence.

Dans l'ange et dans l'âme séparée aucun obstacle ne s'oppose à ce que s'actualise l'intelligence de soi dont les éléments sontainsi naturellement préformés. La puissance intellectuelle est aussi expédite que l'objet est actuellement intelligible. Idéalement informée par la substance auto-intelligible qu'elle est elle-même, l'âme séparée possède en soi, à la manière d'une espèce ou d'un *habitus,* de quoi faire acte d'intelligence de soi, et elle le fait.

1l n'y a aucune raison pour ne pas poser cette dichotomie interne dans l'âme unie à un corps, pourvu que l'on considère celle-ci, non pas précisément en tant que forme du corps, mais comme esprit, *Mens,* comme substance spirituelle, ce qu'elle ne laisse pas d'être lors même qu'elle est unie au corps·*.

Mais ici se rencontre un obstacle à la réalisation

1. *De Trinil.,* L, IX à XV.

2. *Institutio theologica,* Paris, Didot, 1833, p. ivn, n. 13, 16, p. txvir, n. 43, 14, etc... Cl. Saint ruosiis. *De Causis,* spécialement leç. 13 et 7. Sansevenno a, brièvement mais trea-clair.ment, exposé la sentence de Pro.dus : *Omne incorporeum est ad se rediens, Dynamilogia,c.* vu, a. 22, p. 863-8«ï.

3. *Première partie,* i.. II, q. iv.

4. *De Verit.,* Q. x, a. 1. — Cf. SsssEVEntxo, *Philosophia Christiana eum antigua comparata, Dynamilogia,* c. vu, a. 20, $ *Sanctus Thomas muftis in locis.*

actuelle de la connaissance amorcée. Cet obstacle ne provient pas d'un manque d'intelligibilité de l'àme. A vrai dire, elle est forme du corps, mais n'est pas pour cela matérialisée. « Bien que l'àme soit unie à une matière comme sa forme, dit saint Thomas, elle n'est pas cependant soumise à la matière, au point de s'en trouver matérialisée, et de ne pas être intelligible en acte, de l'être seulement en puissance et d'avoir besoin d'être abstraite d'une matière'. »

C'est uniquement du côté de l'âme en tant qu'intelligente, du côté du sujet connaissant et non de l'objet à connaître, qu'est situé l'obstacle. Dans sa condition présente, en effet, qui est d'être unie à un corps, — ce qui concerne son essence, et conséquemment ses opérations, —l'àme ne peut faire acte d'intelligence sans puiser la matière de sas intellections dans les réalités matérielles. Or l'âme intelligible à laquelle l'âme intelligente est nativement coordonnée, dans le fond même de leur substance identique, n'a rien de matériel. Force est donc à l'âme intelligente de demeurer en suspens vis-à-vis de cet objet qui lui est cependant immanent, qu'elle a tout ce qu'il faut pour connaître, mais dont elle ne peut réaliser la connaissance actuelle en raison de sa

1. *De Verit.,* q. x, a. 8, ad 4"". Saint Thomas semble se contredire, *Summa theol-*, I*, Q. txxxvtt, a. I : *Intellectus in sua essentia consideratus habet virtutem ul intelligat non autem ul intelligalur, nisi secundum id, quod fit actu... per species a sensibilibus rebus abstractas.* Il n'y a pas contradiction si l'on pèse attentivement ces termes : *Virtutem ul intelligalur* dénomme en effet l'intellect dans un état present d'apiitude parfaite *[virtus ultimum potentiae), h* être l'objet d'nne intelligence *actuelle de* lui-même, ce qui n'a lieu que lorsque l'intelligence a été actualisée par son acte. Intelligible en acte dénomme simplement l'intelligibilité ontologique, dite ici en acte, parce que, étant fondée sur une nature spirituelle, elle n'est pas intelligible en puissance comme les réalités matérielles. Cela ne signifie pas cependant qu'elle soit, à proprement parler, tin objet. Cf. I. 1, p. 62, sq., 138, sq-, 143, sq., t. II, p, 1.

constitution organique présente, qui la lie au corps dans son être et dans son opération. C'est cet état de connaissance liée qui est appelé par saint Thomas du nom de connaissance habituelle.

2° C'est, en effet, de ce nom que nous nommons les connaissances analogues qui rentrent dans notre expérience quotidienne. C'est le second point du passage de saint Thomas. A ceci près que l'essence de l'âme est un objet inné pour Fame*, tandis que les objets de notre science sont acquis, l'état d'esprit d'un savant ressemble à l'état de l'âme que l'analyse précédente nous a révélé. Le savant, même en l'absence de tout acte de sa science, ne possède-t-il pas *l'habitus* qui le rend *capable,* en vertu de sa présence dans son esprit, de percevoir tout ce qui relève de cet *habitus"l ?* Il en a donc la connaissance habituelle.

Aucun exemple ne saurait mieux nous faire entendre la structure de l'âme, naturellement fécondée par elle-même dans l'ordre intelligible, comme l'esprit du savant est fécondé par l'espèce impresse (ou, ce qui revient au même, par un *habitus* acquis), au point d'être virtuellement prégnante de l'acte de connaissance de soi. On saisit alors la raison et la portée de cette *mémoire de soi,* qui prend une si grande importance dans la philosophie et la théologie de saint Augustin, de tout le haut Moyen Age, et enfin de saint Thomas. La connaissance habituelle de l'âme par elle-même, trahit la structure interne même de notre âme[3].

1. *Eistntia tuasibi innata rit. De Verit.,* q. x, a. 8. ad 1".
2. *Ibid., in corp.*
3. Cette connaissance habituelle. réelle et pourtant située dans

Il est important, pour préparer les voies à la fusion de la connaissance actuelle de l'àme par elle-même avec sa connaissance habituelle, d'insister, avant de passer à celle-là, sur le caractère spécial de cette connaissance habituelle, et de reconnaître son contenu précis.

les lignes de la puissance, nullement actuelle donc, est tout ce qu'il y a de plus délicat â percevoir et à se représenter. Aussi a-t-on cherche pariois à la concevoir en l'actualisant quelque peu. Toute la lettre de saint Thomas proteste contre cette exegese. Citons quelques textes des plus expressifs : « L'essence de l'âme est innee à l'âme... et partant, avant de taire acte de connaissance abstractive, elle a d'elle-même une connaissance habituelle, par laquelle *elle peut* percevoir ce qu'elle est. · *Ve Verit.,* q. x, a. 8· ad 1m; Cf. ad 2'', 5", 6''. — « Il n'est pas nécessaire que toujours soit connu en acte ce dont la conuaissauce habituelle est en nous par les idées existantes dans l'intellect : ainsi n'est-il pas nécessaire que soit toujours connue actuellement l'àme (mens), dont la connaissance est en nous habituellement, du lait que son essence est présente à notre intelligence. » *Ibid.,* ad 11''. « Le mot d'Augustin : *Mens seipsam per seipsam novit,* doit s'entendre en ce sens que dans l'âme même il y a *de quoi* pouvoir *[unde possit)* produire l'acte de connaissance, par lequel elle se connaît elle-même en percevant qu'elle est : tout comme par la *species* reçue dans l'âme habituellement (mémoire, science), il y a dans l'âme *ce qu'il faut pour* considérer actuellement la chose dont elle est l'idee. · *Ibid.,* ad 1" *in contrar.* On pourrait citer, à la suite de ces textes, de nombreux textes de l'article u'' de la même question.

Le passage du Commentaire sur les Sentences, I *Sent.,* Dist. 3, q. iv, a. 5, J *Sed secundum quodintelligere,où* saint flioinas parle d'une intelligence *[intuitus)* confuse d'elle-méme, qui ne quitte jamais l'âme, n'est pas contraire à cette doctrine, car saint Thomas, y déclare que cet *intuitus* consiste en la simple présence de l'intelligible â l'intelligence *quocumque modo.* C'est reserver le mode de la connaissance habituelle, d'ailleurs déjà signale dans le texte de saiutAugustin qui sert de *Sed contra* à cet article, sous le nom de mémoire, et rappelé, *Ibid.,* q. v, c. et ad 1™. L'expression *anima semper se intelligit* du même passage ne signifle rien de plus que l'expression parallèle du *De Vent.,* q. x, a. 8 : sic *dico quod anima per essentic suam se videt,* aussitôt expliquée en ces termes : id est... *est* potens *exire in actum cognitionis sui ipsius.* Dans les deux textes, en effet, la connaissance de soi par l'âme est rapportée à la même cause : *ex hoc ipso quod anima per essentiam suam est sibi praesens,* ce qui n'exige rien de plus que la connaissance habituelle.

Vn autre passage de saint Thomas ne peut être interprété dans le sens d'une connaissance actuelle sise au sein de la connaissance habituelle, que par distraction. SaintThomas (Sum. *Theol.,* 1·, q. xcm,·. *. ad 3''), en train de parler de la connaissance habituelle *quae nihi'*

a) La connaissance habituelle de l'âme par elle-même est *immédiate,* c'est-à-dire qu'elle ne s'opère pas par l'intermédiaire d'une espèce ou idée. L'idée n'est nécessaire que là où il y a distance de l'objet intelligible à l'intelligence, ou encore lorsque l'objet, étant en soi matériel, demande à être abstrait de sa matière pour être représenté à l'intelligence. L'idée est alors au dedans le substitut ou vicaire spirituel de l'objet. Mais l'essence de l'âme est présente par elle-même à l'âme intelligente : disons mieux, elle est cette âme elle-même; et, d'autre part, elle est intelligible en acte. Donc, la connaissance habituelle possède en soi, grâce à l'âme même, immédiatement

aliud est, secundum Augustinum, quam habitualis retentio notitiae et amoris, poursuit tout Λ coup : *sed quia, ut ipse dicit, verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis perlinet linguam).* In lecteur inattentif, voyant l'affirmation d'un *verbe* au sein de la connaissance habituelle, un, en conclura que la connaissance habituelle est, tout au moins initialement, formée dans un verbe et donc pour autant, actuelle. Mais ponr s'édifier sur le sens de ce teste, il suffit de le confronter avec le passage parallèle du *De Veritate.* q. x, a. 3, c., où le même texte est cité à propos de la connaissance *actuelle* et où saint Thomascommentcl'ɪ tnt › de saint Augustin, par ces mots : ibi, *scilicet in mente,* dans l'âme en général, il n'est plus question de la connaissance haldluelle, ni d'y mettre un verbe intérieur, informe, n'appartenant à la langue d'aucun peuple, etc· D'ailleurs, c'est à la *cogitatio,* c'est-à-dire à la pensée aciuebe, que saint Augustin attribue ce verbe « qui est tout simplement le *verbe mental* de la pensée formée, par opposition au verbe de la *parole extérieure : · formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus quod necgraecum. nec latinum.nec linguae alicujus alterius.* » *De Trinit.,* l .XV, n. 49; cf. n. 20-24. Si saint Augustin avance quelque part l'idée d'un verbe informe, qui n'est, selon lui, qu'une *simple possibilité de penser,* c'est pour lui refuser le nom et la chose d'un véritable verbe. *Ibid.,* n. 2S.

C'est d'apres ces données qu'il faut juger l'affirmation par l'auteur du *De intellectu et intelligibili* (opusc. 49, Parme; S3, Rom.), autrefois attribué à saint Thomas, d'un *Verbe* informe et confus qui se rencontrerait dans l'âme avant la connaissance actuelle, donc dans la connaissance habituelle de l'âme par elle-même. Ce ne saurait être, d'après saint Augustin, qu'une simple possibilité de penser.en présence, ajouterait saint Thomas, de son objet intelligible, mais demeurant à l'état potentiel. Cf. I *Sent.,* Dist. 3, o. tv, a, S. C'est l« connaissance habituelle.

et sans idée intermédiaire, de quoi connaître l'âme; et, si elle pouvait exercer le pouvoir qu'elle a ainsi de la connaître, sa connaissance serait, dans l'ordre intellectuel, une perception expérimentale. C'est le cas de l'àme séparée[1].

De plus cette connaissance habituelle est *directe*. Il n'y a pas lieu pour elle, comme dans la connaissance actuelle issue de la réflexion sur elle-même, dont nous parlerons tout à l'heure, de recourir, non plus à une idée, mais à la connaissance d'une autre cAose, — d'un acte ou phénomène extérieur de l'âme, par exemple, — pour revenir ensuite sur sa substance et la percevoir actuelle et présente par le moyen do celte autre connaissance. Non, mais l'essence de Pâme est nalurellement, nécessairement et actuellement présente à elle-même *ut quo* et *ut quod intelligilur :* le mouvement de l'âme qui par .l'âme atteint l'âme, s'il pouvait se déclencher, ne pourrait être que direct. Donc la connaissance habituelle qui porte, résorbée en soi, toute la trajectoire de ce mouvement, est directe[2].

b) L'objet de celte connaissance habituelle de l'âme n'est pas, comme dans la connaissance scientifique ou philosophique, l'essence de l'âme abstraite, sa nature : c'est sa réalité concrète, sa « substance première » telle qu'elle est en fait. Or cette réalité est non seulement une essence ou nature, mais le principe profond des actes de l'âme et leur sujet, car ils sont immanents. En d'autres termes, par la connaissance habituelle, l'âme possède en soi *de quoi* connaître ses actes et de quoi se saisir immédiate-

1. *Summa lheol.,* I', q. lxxxix, a. 1, 2.
2. Sxmseverixo, *Dynamilogia.c.* vu, a. 22, éd. Naples, 1862, p. 861462

ment comme principe de ses actes. Car c'est dans cet état d'activité, qu'elle vit normalement, et donc est présente à elle-même. Tout cela, étant immanent à l'âme, est, par là même, *capable* d'être saisi par elle, en elle, et donc forme la perspective de sa connaissance habituelle [1].

Ce point est des plus importants à relever, car c'est comme *principe de ses actes* que la réflexion actuelle retrouvera l'âme. Si la connaissance habituelle n'avait pas d'avance ce même objet, la connaissance réflexive ne pourrait pas être regardée comme son actualisation, lui être identique, ni, par suite, bénéficier de la saisie directe et immédiate de la substance de l'âme dont est capable la connaissance habituelle. La conscience pourrait assurer qu'on pense à la source de ses actes[2]; l'âme elle-même ne pourrait témoigner que c'est *soi* qui pense [3], ni partant que c'est sa propre substance, *son* moi, qu'elle saisit actuellement à la source de sa pensée. La connaissance psychologique de l'âme demeurerait phénoménale.

ARTICLE H

Si la connaissance actuelle de l'âme par elle-même s'opère moyennant un acte de connaissance abstractive?

L'état natif de l'âme spirituelle, à la fois intelligi-

1. Cf. Sansevebixo, *Dynam.*, c. vu, a. *Il, eQuod ad primum perlinet,* p. 868.

2. · Il faudrait pouvoir dire : *Il pense,* commeon dit : 11 pleut. ▮ W. James, *Précis de psychologie,* c. xi; trad. E. Baudin et C. Berlier, Paris, 4909, p. 496.

3. Cf. Saxseverino, *op. cil.. $ Illud prima fronte,* p. 869-870; ci. 5 *Falsum est,* p. 888-889. — « La vraie formule du fait de conscience n'est pas : Il y a des sensations et des pensées; mais je pense et je sens. » VV. James, *lbid.,\>.* 499.

ble et intelligente, et donc imprégnée de soi (dans l'ordre intelligible, bien entendu), nous apparaît comme un état virtuel, c'est-à-dire un état de disposition ultime et prochaine, tout en restant dans les lignes de la puissance[1] à la connaissance de soi-même par soi-même. Tel l'état d'esprit du *Savant,* ou, si l'on veut, du grain fécondé, qui attend et guette les occasions favorables qui déclencheront sa germination.

La séparation du corps et de l'àme par la mort est, à ce point de vue, l'occasion idéale, puisqu'elle permet à l'àme intelligente de ne plus puiser ses connaissances dans les données sensibles, et par suite, de réaliser de champ la connaissance habituelle qu'elle a d'elle-même[2]. Faudrait-il donc attendre cet état *anormal* pour le composé humain que nous sommes? La plus précieuse des connaissances de l'homme, après celle de Dieu, s'obtiendrait-elle au prix de la dissolution de son être naturel?

Non pas ! car le jeu naturel de notre connaissance intellectuelle humaine, telle qu'elle s'exerce présentement, va nous permettre de tourner la difficulté. La connaissance intellectuelle abstractive, qui, naturellement et sans cesse, s'exerce en prenant pour matière les réalités sensibles[3], constitue, en effet, pour la connaissance habituelle de soi et l'inclination à s'actualiser qui la caractérise, un milieu d'éclosion analogue à celui qui favorise la germination de la semence.

« Pour ce qui est de la connaissance actuelle, par

1. *Virfus ultimum potentiae.* Cf. saint Thomas, *lu* l *Potier, lect.* 31, prïnc°; In III *Sent.,* Dist. 23, q. r, a. 3, sol. 3, ad 2".
2. *Summa t/ieol.,* I·, q. lxxxis, a. s.
3. Cf. SANBMTERIXO, *op. Cil.,* a. 23, pp. 911-919.

laquelle on *se* voit avoir actuellement une âme, je dis que cette connaissance de l'âme s'opère par ses actes. Pour percevoir que nous avons une âme, que nous vivons, que nous sommes, il faut *nous* percevoir, sentir,connaître, exercer enfin des action vitales de cette sorte. C'est ce qu'exprimait ainsi le Philosophe : nous sentons que nous sentons et nous connaissons que nous connaissons, et parce que nous sentons cela, nous connaissons que nous sommes', Personne ne perçoit que c'est *soi qui connaît,* s'il n'a pas auparavant fait un acte de connaissance quelconque ; connaître quelque chose passo avant connaître que l'on connaît. Et donc l'âme parvient à la connaissance actuelle de soi et de son existence par l'intermédiaire d'un acte antérieur d'intelligence ou de sensation 3. »

Enoncée en ces termes, la nécessité d'un acte de connaissance abstractive, préludant à la conscience actuelle de soi, nous paraît d une évidence psycho logique et logique incontestable 3.

Elle ne s'impose pas moins au point de vue métaphysique, comme saint Thomas l'explique ailleurs : « Rien n'est connaissable, dit-il, s'il n'est en acte : ce qui est en puissance ne peut être connu... Or l'intelligence humaine est, dans l'ordre de l'intellection, comme un être uniquement en puissance, tout comme dans l'ordre des choses sensibles, la matière première : et c'est pourquoi on l'appelle intellect possible. Ainsi donc, considérée dans son essence,

1. Saixt Thomas, *In Elhic. Sic..* 1.. IX,c. ix, led. II; *Comment. De Anima,* 1.. I, led. 1.
2. *De Verit.* Q. x, a. 8, c. ; cf. *Summ. Theoi.,* 1', q. txxxvn, a. 3.
3. Cf. Saxsevgrixo, *Ibid.*

elle n'est intelligente qu'en puissance. D'où il suit que, d'elle-même, elle a bien la capacité de comprendre *{virtutem ut intelligat)* mais pas celle d'être saisie intellectuellement, sauf quand elle est actualisée... Et comme il est connalurel à notre intelligence, en l'état de la vie présente, de se tourner vers les choses matérielles et sensibles, il résulte que notre intelligence se saisit elle-même, en tant qu'elle est actualisée par des *species* abstraites des choses sensibles par la lumière de l'intellect agent. Celui-ci joue le rôle d'actualisateur vis-à-vis des intelligibles eux-mêmes, grâce auxquels l'intellect possible fait acte d'intelligence. Ce n'est donc pas par son essence mais par son acte que se connaît notre intelligence. Et cela de deux façons : individuellement d'abord, quand Socrate ou Platon perçoit qu'il a une âme intelligente, du fait qu'il se perçoit faisant acte d'intelligence : ensuite, en général, lorsque nous nous appuyons sur notre acte d'intelligence pour explorer la nature de l'âme humaine *. »

Pour quiconque possède les termes de la philosophie thomiste, cette page est absolument éclairante et n'a besoin d'aucun commentaire. Un seul mot, peut-être, appelle une précision : c'est la substitution en plusieurs endroits de *Xintelligence,* qui semble bien désigner la puissance intellectuelle, à *l'âme elle-même.* Mais si l'on réfléchit que la puissance intellectuelle trouve toute sa raison d'être dans la nature de l'âme, laquelle est par soi, *primo modo,* radicalement intelligente, étant spirituelle, et d'autre part, que la distinction des puissances et de

i. Summa theol., I·, q. lxxxvii, a. 1, c. Cf. *Contra Gentes,* ι. III, c. xtvi; *De Anima,* l. Ill, lect. 9; *De Vcrit., q.* vin, a. 6.

l'essence, si réelle qu'elle soit, n'a pas à intervenir pour la connaissance individuelle de l'âme, qui est la connaissance non d'un abstrait, mais d'un réel concret et vivant, englobant donc tout ce qui fait normalement corps avec l'àme y compris ses puissances, on comprend que saint Thomas ne se soit pas préoccupé de distinguer ici l'essence et la puissance intelligente [1], et qu'il ait employé indifféremment et successivement les expressions qui désignent l'une et l'autre. Il reste que pour être un objet actuellement saisissable pour elle-même, l'âme doit d'abord s'être actualisée dans des actes[2].

Mais cet état d'actualisation est l'état normal de toute âme vivante. La vie psychologique de tout ordre, en fermentation autour d'elle, constitue un excitant perpétuel à la réflexion, sur cette vie elle-même d'abord et, ensuite, sur son principe intérieur l'àme. On comprend que l'inclination habituelle où,

1. Cf. *De Verit.,* q. ix, a. 1, ad 4".

2. Tout au moins dans des actes intellectuels, parfaitement immanents à Time et les seuls dont saint Thomas se sert dans la Somme théologique, I*, q. lxxxvii, a. 4. Et cela suifit pour assurer la connaissance actuelle de l'àme par ses actes. Une question plus curieuse qu'utile, du moins pour le but que nous poursuivons, se pose néanmoins du fait que. selon certains textes d'Aristote et de saint Thomas, que l'on a vus, l'acte qui actualise l'âme et la rend perceptible à la conscience actuelle peut être un acte autre que l'acte de l'intelligence proprement dite. Aristote nomme la sensation sur laquelle réfléchit, à sa manière, le sens commun; et il parle même des actes extérieurs. Cf. *Elhic. hic.,* L. IX, c. ix, leç. H. saintThomas nomme, outre le *senlire,* lesactions vitales en général, *et alia hujusmodi opera vitae exercere, et* son commentateur fidèle, Jean de Saint-Thomas, dans l'article où il relève les analogies entre la conscience psychologique et la connaissance mystique, va jusqu'à parler de conscience de l'acte par lequel l'âme anime le corps, *experientia animationis,* de conscience de ce contact, dit-il, qui n'est autre que l'information par laquelle l'âme rend le corps vivant *(Cursus lheol.,* I P., q. xliii, disp. 47, a. 3. *passim,* spécialement n. 43). Pour ne pas compliquer inutilement cette étude, nous renvoyons pour la solution de ces questions aux ouvrages de psychologie. Cf. SAXSEVEtltXO, *op. Cil.,* C. Vit, a. 24.

parle fait de sa connaissance habituelle (Telle-même, se trouve l'âme, dans son fond, vis-à-vis de. la connaissance de soi-même, en tant que présente à soi-même, cherche une issue, dès la vie présente, dans cette occasion qui s'offre à elle de se rejoindre intellectuellement par le détour de ses actes, et que naisse de cette rencontre d'un milieu favorable avec ce germe parfaitement formé qui s'appelle la connaissance habituelle de soi, cet acte de réflexion sur ses actes et sur leur racine profonde qui va acheminer définitivement l'âme vers la conscience actuelle de sa propre substance.

On m'excusera d'accentuer si fortement l'enchaînement dynamique, qui rattache la réflexion actuelle de la conscience sur les actes de l'àme et sur l'âme elle-même à la connaissance habituelle de cette même âme, qui n'est autre que sa constitution native. Sans l'inclination innée à se connaître dans sa substance, qui est le fond de la structure intime de tout esprit et qui naît de l'information congénitale de sa substance auto-intelligente par sa substance auto-intelligible, la réflexion de conscience n'aurait pas dans l'âme sa cause organique, elle constituerait un ensemble de phénomènes en l'air, sans rien qui les soude l'un à l'autre [1]. Une fois posé l'état d'inclination de la connaissance habituelle à son actualisation, tout s'enchaîne et se soude selon l'ordre d'une parfaite continuité organique et vivante. L'àme se cherche par la réflexion sur ses actes parce qu'elle est dans l'état d'information objective *habituelle* d'elle-même

1. Ce rôle de l'inclination à se connaître, qui est le fond de la connaissance habituelle, est reconnu et mis en bonne place par Sansbveriho, toc. cil., c. vin, a. 2-2, p. 867, 5 *Alioquin ad actualem cognitionem* sci... *progredi non posset,* qui cite à ce propos un passage suggestif de saint Augustin, *De Trinit.,* t. IX, c. tin n. 3.

par elle-même, qui est le fond de sa structure même

ARTICLE ni

Si l'âme, au terme de sa réflexion actuelle sur son acte et sur soi, expérimente sa propre substance ?

L'acte de connaissance abstractive d'une réalité quelconque, dont nous venons de relever l'inter-

1. Je substitue partout, dans ce chapitre et le suivant, au mot *tension,* que j'ai utilisé dans la premiere publication de cette question *(Mélanges thomistes.* Le Saulchoir, Kain, 1923), le mot *inclination.* C'est peut-être moins parlant, comme image, mais c'est plus exact comme concept de la chose à signifier. Le mot *tension* à l'inconvénient de pouvoir s'interpréter dans le sens de *conatus,* effort actuel mais empêché. Or, saint Thomas dont j'ess.ie de traduire la doctrine, ne veut pas que dans la connaissance *habituelle* de l'âme par soi, il y ait ce qu'il appelle *intentio cognoscentis,* I *Sent.,* Bist. 3, q. tv, a. 8, c., c'est-à-dire cet effort par lequel la volonté applique la faculté de connaître à une réalité, dont elle fait par là même un *objet actuel.* Cf. Saxseverko, *op. cil.,* c. vu, a. 23, p. 921-922. ll n'y a pas de *conatus,* sinon au seus où toute faculté a une propensiou à exercer scs actes (cf. Sanseverino, *ibid.,* p. 897. Discussion de l'opinion de Leibniz et de Gioberti sur la conscience habituelle consistant dans un *conatus).* Mais, cette propension atteint son maximum dans la puissance perfectionnée par *Vhabilus,* elle devient alors une véritable inclination, selon la definition de saint Thomas : *habitus est · qualitas quaedam secundum quam inclinatur potentia adactum. » De Verit.,* q. xxiv, a. 2, c. : « *aliquid potentiae superadditum, quo per/icitur ad suam operationem e. Ibid.,* q. xx, a. 5, c. Cf. Sanseverixo, *ibid.,* a. 22, p. 877-878. Or dans la conscience habituelle de soi l'intelligence est perfectionnée par l'âme elle-même « qui tient lieu *d'habitus* ■ Saint Thomas, l *Sent.,* Dist. 3, q. v, adl". *l.'habitus* est sans donte *medius interpotentiam et actum perfectum,* c'est-a-dire un acte premier, *Summa Theol.,* I· P., q. i.xxxv, a. 3, c., mais il se tient du cété delà puissance : * *Illud facit habitualiler cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur* potens *progredi inactum ejus rei quae habitualiler cognosci dicitur. » De Verit., q.* x, a. 9, c. Cf. a. 8, c. ; Cf. Sanseverino, *op. cit.,* c. vn, a. 22, p. 8(>l. Pour éviter toute confusion avec le système leibnizlen, je substitue donc au mot *tension,* le mot *inclination,* entendu dans le sens de puissance rendue à son maximum de préparation potentielle à son acte, ce qui ne va pas sans une sorte dappetit *naturel* de cet acte. Ceci soit dit pour l'apaisement des doctes personnes, *pace doctissimorum virorum,* qui ont cru voir dans ce mot *tension* une concession au Dynamisme.

vention, s'offre maintenant à la réflexion de la conscience intellectuelle.

D'une part, en effet, cet acte comme tel est purement spirituel. Si son objet, le verbe mental, s'enlève sur des phantasmes matériels, sa teneur intime n'en est pas affectée. Le concept formel, abstrait des réalités sensibles par l'intellect agent, le termine physiquement en tant qu'il est un acte; or, ce concept est spirituel. Et partant, c'est tout entier, dans son terme intérieur le concept, dans son point de départ l'intelligence, et en lui-même, que l'acte de connaissance abstractive est actuellement intelligible.

D'autre part, cet acte est immanent à l'âme. C'est l'àme elle-même qui est actualisée par lui, au prorata de ce qu'il représente d'actualité. Ce n'est pas à vrai dire toute l'àme, l'âme dans tout ce qu'elle est en soi, qui est ainsi actualisée; c'estl'àme en tant que principe de son opération intellectuelle; mais c'est tout de même l'âme elle-même, concrète et réelle.

Mais, qu'est-cc que l'àme concrète et réelle, et donc principe efficient de ses opérations, sinon l'objet de la connaissance habituelle de l'âme, cet objet que nous avons reconnu lui être intime et susceptible d'être perçu directement, immédiatement, par lui-même, et non par un intermédiaire ? C'est cet objet qui maintenant s'est actualisé, tout au moins sous un de ses aspects, dans l'immanence de l'âme.

L'âme donc qui a réfléchi par un acte de connaissance sur son acte, et qui finalement se retrouve elle-même en tant que principe actualisé decet acte, n'est rien d'autre que la conscience habituelle, partiellement réalisée.

Le sujet de la connaissance réflexe actuelle de l'âme, se repliant sur le principe de ses actes, est identique au sujet de la connaissance habituelle : c'est l'âme elle-même. Leur objet est également identique : c'est l'âme réelle, l'âme telle qu'elle est, l'âme donc principe de ses opérations actuelles. L'acte de connaissance abstractive qui a joué le rôle d'intermédiaire disparaît, sinon du champ do la conscience, du moins de son premier plan, qu'il occupait tout d'abord, lorsque l'âme a commencé à réfléchir sur soi-même. Il n'y a plus que l'acte de réflexion de l'âme sur elle-même, qui n'est autre que la connaissance habituelle d'elle-même arrivée enfin à se réaliser partiellement, grâce au stratagème passager de l'intervention de l'acte de connaissance abstractive qui l'a actualisée[1].

Et donc toutes les propriétés de la saisie d'elle-même par elle-même, que nous avons reconnues à la connaissance habituelle de l'âme, font ici retour et conviennent à la connaissance réflexe parvenant au terme de sa réflexion, c'est-à-dire à sa saisie d'elle-même comme principe de son acte de connaissance abstractive.

1° Cet acte de conscience de soi, pas plus que la connaissance habituelle qu'il actualise partiellement, ne saurait, dans ce qu'il a de propre, c'est-à-dire en tant que connaissance de soi, être soumis à la loi : *non datur intelligere sine phantasmate*[2].

1. *Mens seipsam novit quia* tandem *in sui ipsius cognitionem pervenit, licel per actum suum. Summa theol.*, Iª, q. lxxxvii, a. 1, ad 1m.
2. *Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere notitiam habitualem* aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, *ante abslraclionem praedictam... sed essentia sua sibi innata est,* ul non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere. *De Verit.,* Q. x. a. 8, ad Jm.

Sans doute, l'âme n'est connue actuellement comme principe de l'acte qu'elle vient d'émettre, qu'autant qu'un objet extérieur a actualisé cet acte en devenant sa forme intérieure. Le concept de cet objet conserve une relation au phantasme dont il est extrait, et c'est assez pour que nous concédions que tout ce qui est représentation intellectuelle dans la conscience de soi, le *quelque chose qui pense,* est relatif à un phantasme sensible[1]. Ce n'est donc pas sous ce rapport que la conscience de soi est l'actualisation pure et simple de la connaissance habituelle de l'âme par elle-même.

Mais, dans la connaissance *de soi,* il y a autre chose que la représentation de l'âme comme principe de son acte, et donc d'un *quelque chose qui pense* ; il y a *un fait unique*[2], qui ne se rencontre dans la connaissance d'aucune autre réalité, qui est le formel de la conscience *de soi :* l'âme est certaine que c'est elle-même qui émet cet acte, et partant qu'elle existe comme son principe[3]. Or, la représentation d'elle-même, qu'elle acquiert par sa réflexion sur son acte, en fonction d'un phantasme sensible, ne saurait lui donner cette certitude, car toute représentation, comme telle, est intentionnelle et distante de la réalité qu'elle dénonce.

Pour rendre compte de cette certitude singulière dont le cas, je le répète, est unique, il faut sup-

1. *Anima non cognoscitur per aliquam speciem abstractam a se. sed per speciem objecti sui quae fit forma ejus secundum quod intelligit actu. De Verit., q.* x, a. 8, ad in coutrar. Cf. *Summa theol..* i", q. lxxxvii, a. 1, ad 3".

2. Cf. Baudin, *Psychologie,* 1. I, c. 1, S 2.

3. · Il semble que le fait psychologique élémentaire n'est ni la pensée, ai cette pensée-ci, ni cette pensée-là, mais bien *ma* pensée, chaque pensée étant une propriété personnelle Inaliénable. » W. Jambs, *op. cit.,* p. 498.

poser qu'au dedans de soi, l'âme pensante s'est rejointe et saisie immédiatement. C'est le résultat de son immanence en soi-même, dira-t-on. Cela est fort vrai, mais énoncé *en gros.* L'immanence comme telle est d'ordre ontologique, c'est un *état de l'être* qui se concilie fort bien avec l'ignorance mutuelle des réalités immanentes l'une à l'autre : tel Dieu, par son immensité immanent à toute créature, et inconnu de la plupart. Ce qu'il faut, c'est l'immanence de l'âme réalité intelligible dans l'âme réalité intelligente, c'est une conjonction objective de l'ordre de la connaissance, c'est *la présence de l'âme à soi-même,* comme le répète sans cesse saint Thomas, présence immédiate emportant en droit, au moins virtuellement, la saisie directe de la réalité de l âme-objet par l'âme-sujet. Or c'est ce que saint Thomas nomme la connaissance habituelle.

Il faut donc *qu'au terme*[1] de la réflexion de l'âme sur son acte, œuvre de l'intelligence intentionnelle et représentative, la connaissance habituelle de l'âme entre en activité — non pour s'actualiser dans la vision de la substance de Fame, à laquelle elle est cependant en puissance, vision réservée pour l'état de séparation, — mais pour fournir à l'acte de conscience cette conjonction immédiate, de l'ordre intelligible, entre l'âme sujet intelligent et l'àme intelligible, que nulle représentation pure ne comporte.

1. *Cum mens intelligit seipsam, mens* ipsa *non est forma mentis, sed sehabi-t per modum formae in quantum* ad ss sua actio terminatur. *De Verit.,* Q. x, a. 8·, ad 16". Cf. le texte de la Somme théologique, I·, q. Lxxxvu, a. 1, ad. déjà cité. Cf. Sanseveriso, *toc. cil.,* c. vit, a. îî. p. 889 : *Conscientia actualis est* complementum *conscientiae habitualis, quippe quod anima, conscientia actuali, actû cognoscit* illud ipsum *ad cujus actualem cognitionem assequendam* naturaliter *habilis erat.*

De la fusion de la connaissance de l'âme par son acte avec l'actualisation, toute relative qu'elle soit, de la connaissance habituelle de l'âme par fàme. résultera la perception actuelle et immédiate de l'âme par l'âme, la véritable conscience *de soi.* La raison foncière de la conscience de soi, comme telle, est au-dedans : c'est une question de structure de l'âme en tant qu'esprit, *Mens :* elle est d'ordre métaphysique,

2° Il n'y a donc rien d'intentionnel dans l'acte terminal de la conscience psychologique, par laquelle l'âme se connaît individuellement, *secundum quod habet esse in tali individuo* *, *particulariter* *1,* et se saisit elle-même, comme principe existant de ses actes et de sa vie. Un acte intentionnel est un acte immanent, mais dont le terme intérieur, le concept, *intentio,* représente une réalité extérieure à laquelle il s'étend, moyennant cette valeur représentative3. Le caractère intentionnel n'a de raison d'être que si la réalité connue est extérieure au sujet connaissant, incapable donc d'entrer dans la connaissance autrement que par sa représentation. Or l'âme est innée à elle-même, et originellement saisie par elle-même, virtuellement et en droit, grâce à sa connaissance habituelle d'elle-même.

Sans donc qu'intervienne précisément une idée représentative, par l'effet de sa présence à s:.-même, directement et immédiatement, l âme est saisie par elle-même, confusément, dans sa réalité substantielle, concrète, existante, au terme de k

I. *Dt Vtrit.,* Q. ix; Q. x, a. 8, c.
i. Summa *theol..* I·, q. uxxvii, a. 1, c.
X Suntma *theol.,* P. q. xnr, a. 2; q. xvni, a, 3, ad 1». etc.

réflexion de conscience, exactement comme elle l'était virtuellement par la connaissance habituelle de soi, toutes différences étant faites touchant *la manière* dont s'obtient cette conscience actuelle, à savoir par le détour des actes de l'àme, ainsi que sur le caractère *partiel* de l'actualisation de la connaissance habituelle qu'elle comporte.

Il suit de là que la réflexion intellectuelle de l'àme sur clle-mèmc, ne comporte même pas cet effort, *intentio cognoscentis*[1] qu'il faut bien distinguer avec saint Thomas, de l'intention représentative [2], la première appartenant en propre au sujet, l'autre plutôt à l'objet. C'est sur place, en soi-même, dans son fond, sans se distendre, que l'âme, une fois actualisée par ses actes, trouve, comme dans sa connaissance habituelle d'elle-même, de quoi se connaître actuellement par sa réflexion, et que, effectivement, elle s'assimile et se déglutit, pour ainsi dire, elle-même par l'expérience qui termine cette réflexion.

3° Une telle connaissance n'a, en effet, qu'un nom : c'est une perception expérimentale [3]. Encore ne faudrait-il pas l'imaginer sur le modèle de la perception expérimentale sensible, qui, si elle se reporte toute à l'objet sensible lui-même, immédia-

1. I *Sent.,* Diet. 3, q. iv, a. 8. *Ad cognitionem (scienliftcam} de anima* ׀ *non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed... exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil dicit aliud quam intuitum... sic anima semper intelligit se. »*

2. Cf. *De Verit.,* q. x, a. 8, fin. ׀ *Commentator dicit quod intellectus intelligit se per intentionem in eo... ·*

3. *Perceptio expérimentaient quamdam notitiam significat.* I', q. XLin, a. 8, ad 2". — Illa qua; sunt per essentiam sui In anima cognoscuntur experimantali experientia, in quantum homo *experitur* per actus principia intrinseca. *Summa theol..* 1* II", q. cxn. a. S, ad 1™.

tement présent et contigu, sans aucun verbe intermédiaire, ne laisse pas de s'opérer par l'espèce impresse que le choc de l'objet extérieur a suscitée dans le sens*. 1l n'y a pas, nous l'avons dit, de *species* intentionnelle dans cette perception actuelle que l'àme a d'elle-même : il n'y a que le contact de l'àme avec lame. Sous cet aspect précis de sa valeur expérimentale, la conscience de soi est pure éclosion de la connaissance habituelle : la réflexion sur les actes de l'âme est la condition de cette expérience, mais sa raison formelle est la présence immédiate de l'àme à l'àme. *Sufficit ipsa mentis praesentia quae est principium actus, ea' quo (actu mens percipit seipsam*[2].

Saint Thomas a nerveusement exprimé et résumé, toute celte genèse de l'expérience de l'âme par l'àme dans ce laconique passage : « Pour que l'àme (qu'il vient de laisser en l'état de la connaissance habituelle d'elle-même) perçoive[3][4] (actuellement qu'elle existe, et remarque ce qui se passe en elle, un *habitus* (c'est-à-dire une *species* intentionnelle·* n'est pas nécessaire : il suffit pour cela de la seule

1. Zicliada, *Summa philos., Psychologia,* l. III, c. n. a. 4 n·' 6, ", *Species sensibilis intentionales.* Cf. Jean de Saint-Tb· h *sica, De anima,* q. vi, a. 2, 3, 4.

2. *Summa lheol.,* F, «. Lxxxvn, a. i, c.

3. 1l faut noter l'insistance avec laquelle saint Th tuas ; τ- signifler la conscience de l'âme par elle-même se sert ; compris dans la Somme, des termes *percipit* et *experitur.* Il quelquefois le terme *intelligit,* ce qui est normal pu squ . - jq-.t d'une perception ou expérience intellectuelle, mais c'est p u:.: n.-e. Or ce sont là les termes spécifiquement caractéristiques 4e .i : n- naissance directe et immédiate.

4. *Vhabitus* c'est l'idée reçue et passée à l'état d'idée tu.;xeLT. d'énergie génératrice d'idées, de mémoire intellectuelle : les iitv.-a* intellectuels ne sont eux-mémes que l'organisation de -es idées, « *harum ordinatio* › passée à l'état d'aptitude vitale ı reproduire les connaissances ordonnées qu'elles amorcent. St·-.-. : ι·-Π‘‘. ·,·. uv, a. 4 et surtout *De Veril.,* q. x, a. 2, c. fin. qui est ici tornte:

essence de l’âme, qui est présente à l’àme *(menti)* : c’est en effet de l’essence de l’àpie que sortent les actes dans lesquels la même âme est perçue actuellement4. » Equivalemment, il disait déjà dans le Commentaire sur le Maître des Sentences : « Quand, par l’àme, est connu quelque chose qui est en elle2, non par sa ressemblance *(similitudo, species),* mais par son essence, l’essence de la chose connue elle-même tient lieu *d'habitus : Est loco habitus.* Et donc, je dis que l’essence même de l’âme, en tant que connue par elle-même, a valeur *d'habitus (habet rationem habitus).* »

CONCLUSION

C’est donc bien la substance de l’àme, non pas sa substance abstraite, sa nature, mais sa substance réelle, existante, concrète et vivante qui est finalement expérimentée au terme de l’observation de conscience. L’àme, par elle-même, se saisit elle-même, non tout entière, mais elle-même. Elle se perçoit directement à la source de ses actes intellectuels, les seuls sur lesquels nous avons voulu porter notre démonstration, uniquement parce que celle-ci est plus rigoureuse et plus facile puisqu’elle se tient ainsi dans les lignes pures de l’àme spirituelle. L’àme peut donc édicter dans toute sa vigueur réaliste son verdict: Je perçois expérimentalement que *c'est moi qui pense,* moi, c’est-à-dire, l’être, la substance concrète et réelle que je suis3.

1. *De Verit.,* q. x, a. 8, S *ad hoc quod percipiat.*
9. I *Sent.,* Dist. 3, q. iv, a. », ad 1“. Il s'agit de la trinité psychologique d'Augustin, *mens, notitia, amor,* qui partage intérieurement le *mens.* Cf. *De Trinil., l.* IX, n. 1-4.
3. Cette expérience fournit ainsi *le sujet même* dont traite la

Et ce verdict n'a pas seulement la valeur dur. évidence de fait. L'analyse ontologique des substructions organiques de l'àme nous a révélé son bien-fondé, sa légitimité de droit, sa valeur absolue et non plus seulement phénoménale', en même temps que l'examen attentif des diverses phases de la conscience psychologique manifestait l'enchaînement continu qui relie à la structure même de l'âme le verdict réaliste de cette conscience, et nous apprenait *comment peut se réaliser la perception expérimentale de l'âme par elle-même.*

psychologie, comme la sensation fournit à l'intelligence *l'eni mobile.* sujet de la physique, «.'est pourquoi, dans le premier chapitre du premier livre *De Anima,* saint Thomas en fait état pour se donner le sujet de son élude. *Haec autem scientia est certa : hoc enim quilibet experitur in scipso, quod scilicet animam habeat, et quod anima vivificet.* Inutile de disserter sur un sujet chimérique. Il faut *un donné.* Ce donné, c'est l'expérience psychologique individuelle qui le découvre et le livre ensuite à la psychologie scientifique. — • En ce sens » (c'est-à-dire en se plaçant au poi> t de vue des · consciences personnelles »,des esprits concrets et individualisés), · c'est bien le moi, et non la pensée, qui rnériie d'être considéré comme la première et immédiate donnée de la psychologie. » W. James, *op. cil., ibidem,*

1. Cf. Sanseveiuxo, *Dynamic.* vu, a. SI.

TRANSITION AUX QUATRE QUESTIONS SUIVANTES

Dans la Question que l'on vient de traiter on a constaté que, selon saint Thomas, la connaissance expérimentale, ou perception actuelle de l'âme par elle-même, s'effectuait en passant par trois phases.

Il y a d'abord connaissance habituelle, directe et immédiate, de l'âme, toujours présente à elle-même, par elle-même.

Intervient ensuite, actualisant l'âme, un acte de connaissance intentionnelle, c'est-à-dire portant sur un objet extérieur à l'âme, par le moyen d'une idée représentative {intentio}.

L'âme ainsi devenue par son acte un objet actuel de connaissance pour elle-même, réfléchit sur soi. La connaissance habituelle qu'elle a d'elle-même se trouve partiellement actualisée par cette réflexion et l'âme prend d'elle-méme, en tant que principe de ses actes intentionnels, une connaissance assez confuse encore, mais directe et immédiate, elle se perçoit expérimentalement elle-même, en elle-même et par elle-même.

Nous ne faisons que résumer ces résultats : nous reviendrons sur leur teneur et les expliquerons, au fur et à mesure que nous comparerons à ces trois moments de la connaissance psychologique lès trois moments de la connaissance mystique.

Car, parallèlement à ces trois phases, il nous

semble voir passer par trois phases la connaissance surnaturelle du Dieu présent en nous par la grâce, pour s'établir finalement en perception .« quasi expérimentale » de ce Dieu intérieur.

La première phase est constituée par la connaissance habituelle, immédiate et directe du Dieu, substantiellement présent [grâce à son opération dans l'essence de l'âme, par l'âme sanctifiée par la grâce.

La seconde est remplie par l'activité de l'âme correspondant aux vertus théologales et aux Dons du Saint-Esprit, l'influence des Dons gravitant, comme autour de son axe, autour de cette connaissance intentionnelle de Dieu qui a nom la foi vive.

La troisième phase consiste dans le repli de l'âme, éclairée par la foi vive et les dons intellectuels, sur le principe en acte de cette vie spirituelle intentionnelle, et s'élançant, sous l'influence de l'inspiration du Saint-Esprit, Esprit de Sagesse [sans quitter la sphère de la foi;, jusqu'à une connaissance expérimentale et une perception, que nous définirons finalement comme négative, du Dieu substantiellement présent dans l'âmejust··.

Jean de Saint-Thomas a avancé que nul ex?mp'.·. *ne peut projeter plus de lumière sur la structure de la connaissance surnaturelle et mystique* j –î Γexemple *de notre âme, en tant que, par el/e-mêne. elle est objectivement connue à elle-même* ‘.

Ne serait-ce pas plus et mieux qu'un exemp › N'y aurait-il pas, entre les phases de la conscience

1. Jeam de Saint-Tiiomas. *Cursus tkeoL,* I P..·.·. xirx *t* i . n. 15.

psychologique et les phases de la connaissance surnaturelle et mystique, une analogie si profonde qu'elle reposerait sur une identité de structure? Ne serait-ce pas la loi du déploiement du sujet de la vie psychologique naturelle qui se transposerait dans le déploiement de la vie surnaturelle elle-même, en conformité avec l'adage : omne receptum ad modum recipientis? *Et la cause de tout cet ajustement ne serait-elle pas une identité de structure entre l'âme naturelle et l'âme justifiée?*

C'est ce que nous espérons rendre manifeste dans les Questions suivantes, dont la première mettra en évidence cette identité de structure foncière <?. n; *la seconde relèvera les coïncidences entre la seconde phase de l'exercice de la conscience psychologique et la vie surnaturelle des vertus et des dons,* q. ni; *la troisième et la quatrième enfin rapprocheront de l'expérience du moi, par la conscience psychologique, l'expérience mystique du Dieu immanent en l'dme,* q. iv *et* q. v.

k

QUESTION II

LA CONNAISSANCE HABITUELLE DU DIEU INTÉRIEUR

Cette Question est divisée en cinq articles :

I. — Si les esprits ont une structure?

II. — Si la structure de l'àme en état de grâce imite la structure des esprits?

III. — Les perspectives sur l'objet divin offertes, dans son fond, à Pâme sainte.

IV. — S'il existe une connaissance et un amour habituels du Dieu intérieur?

V. — Si l'âme sanctifiée par la grâce est, dans son fond, inclinée vers la connaissance actuelle du Dieu substantiellement présent en elle?

ARTICLE I

Si les esprits ont une structure?

C'est le propre de l'esprit pur, dans l'indivis.b absolue de son être substantiel, de comporter n:.. dualité interne, toute de l'ordre intelligible entre l'esprit considéré comme objet connaturel et inné ie sa connaissance, et par suite de son smcnr. e; l'esprit considéré comme un sujet capable le s: connaître et de s'aimer. Cette dualité interne est le condition de la vie propre des esprits [1].

1. Cet article est un rappel de ce qui fut exposé Pre-.ù-e pa.-t▮- ı. ΠΙ, o. IV, 1.1, p. I3t et *Quatrième partie, q.* i, a. t. p. 'H. vs

Ce qui fait obstacle à l'intelligibilité d'un être, c'est sa matière. Un être n'est intelligible que dans la mesure où il est en acte. Or la matière est puissance. On conçoit ainsi que, plus un être est dépouillé de matière, plus il est intelligible. A la limite de l'immatérialité, qua nd l'être est totalement immatériel, c'est l'intelligibilité parfaite, Tel est l'esprit pur.

1l y a sans doute des degrés dans cette auto-intelligibilité : il y a d'abord ce que l'on serait tenté d'appeler l'absolu du genre, Dieu, caractérisé par l'identité de son essence et de son existence, — ce qui, en réalité, le met au-dessus du genre, du genre des intelligibles comme des êtres, sans cependant rompre toute attache avec eux, puisqu'ils lui demeurent analogues : c'est l'intelligibilité actuelle parfaite. 1l y a ensuite l'esprit pur créé, l'ange, caractérisé par la distinction réelle de son essence et de son existence, et, par contre-coup, de son essence et de ses puissances intellectuelles, avec leurs actes : c'est l'intelligibilité toujours actuelle, mais non nécessairement, puisqu'elle peut s'allier, en droit, avec l'absence d'intelligence actuelle. En fait, cette intelligence ne manque jamais. Il y a l'auto-intelligibilité de l'âme humaine séparée du corps, qui, en tant que telle, et non en tant que forme aspirant à reconstituer son corps, est, à son rang, comparable à l'esprit pur. Il y a, enfin, l'intelligibilité de l'âme humaine unie à un corps, qui, sans doute, comme forme de ce corps et principe des opérations du composé humain, n'est pas actuellement intelligible, mais conserve cette pro-

ment précis d'utiliser ces données, nous croyons utile de les résumer. pour que celte Question offre une synthèse complète.

priété dans sa partie supérieure, *Mens,* principe de l'opération proprement intellectuelle et volontaire dans laquelle le corps n'entre pour rien, j'entend- comme co-principe d'opération et non comme condition objective et extrinsèque de l'exercice de cette opération 1. L'auto-intelligibilité est donc le caractère universel de la substance des esprits, y compris de nos âmes.

Pareillement, l'auto-intelligence, — comme saint Thomas l'a fort bien démontré en particulier dans l'article premier de la Question de la *Science divine,* qu'il suffit ici de relire 2. L'âme humaine, dans sa substance même, est auto-intelligente, c'est-à-dire qu'elle a, radicalement s'entend, la *faculté* de faire acte d'intelligence, aussitôt mise en présence d'un objet actuellement intelligible, de son ordre d'intelligibilité bien entendu, c'est-à-dire ne dépassant pas la mesure de sa capacité, comme seraient l'ange et Dieu 3.

Or, comme l'avait déjà noté avec profondeur saint Augustin, l'essence auto-intelligible de l'âme, *Mens,* est pour elle-même, en tant qu'auto-intelligente, l'objet connaturel par excellence, l'objet tou', à fait à sa taille : « L'àme, quand elle se conns? elle-même, ne se dépasse pas par sa connaissant ; car c'est elle-même qui connaît, elle-même qui est connue. Quand donc elle se connaît toute, et s -: soi rien d'autre, sa connaissance l'égale : car sa

1. Par la présentation des images sensibles, nécessaires . 1< -: intellection présente.

2. *Summa Theol.,* I·, e. xiv, a. 1.

3. *De Trinit.. L.* IX, n. 4. Si la connaissance porte str on t plus grand qu'elle, et qui ne puisse être entièrement c e ne par e -- Dieu}, *perfecta non est;* si, sur un objet inférieur à elle sa corps. il en est de même, mais à un autre titre, celui de litistsfâsacce le cet objet pour parfaire la capacité intellectuelle.

connaissance n'est pas faite d'une autre nature qu'elle-même, lorsqu'elle se connaît elle-même. Quand donc elle se connaît toute et rien d'autie, elle n'est ni plus grande ni plus petite (que son objet) » C'est dire que l'âme auto-intelligible est, pour l'âme auto-intelligente, l'objet parfait de la connaissance *psychologique* parfaite [2].

Mais, cet objet parfaitement et actuellement intelligible est toujours naturellement présent à l'âme intelligente, puisqu'il est cette âme elle-même. Il en résulte une relation, u'ordre constitutif et structural, au sein de la substance de l'âme, entre l'âme auto-intelligente et l'âme auto-intelligible, relation vitale puisqu'elle lie un sujet et un objet toujours en présence, par le lien de l'intelligibilité et de l'intelligence, dont l'embrassement constitue la plus haute des vies, la vie intellectuelle.

Mais ici, il faut émettre une réserve.

En Dieu, la relation, si l'on peut dire, qui lie son être intelligible à son être intelligent, est *nécessairement* à l'état actuel. Comme Dieu est au sommet de

1. *Ibid.*

2. C'est un fait que, simplement, nous constatons. Autre chose sera de savoir par quel moyen se réalise actuellement celle connaissance de l'âme par elle-même, point sur lequel pourront différer saint Augustin et saint Thomas, en harmonie avec leurs conceptions particulières du composé humain.

En soulignant le mot *psychologique,* j'entends délimiter la portée de la connaissance dont il s'agit, et réserver le droit majeur de l'être, seul objet *adéquat* de l'intelligence comme telle. L'âme n'est pas le *primum cognitum de* la connaissance intellectuelle, le *primum notum et principium cognoscendi alia. Contra Gentes,* i. Ill, c. xtvt. Elle est simplement *parmi les êtres,* car *objectum intellectus est ens,* un objet privilégié pour la connaissance intellectuelle. Ce privilège qu'elle doit à son intériorité vis-à-vis d'elle même, lui donne de se connaître *seipsam per seipsam* dans l'expérience psychologique, tandis qu'elle doit connaître les autres choses par l'intermédiaire de concepts.

l'être, il est au sommet de la connaissance actuelle. *in summo cognitionis.* Dans l'ange, cette même relation, sans être nécessairement en activité, l'est toujours en fait, car aucun obstacle ne s'y oppose, ni d'un côté, ni de l'autre : et de même, dans l ame séparée.

Dans l'âme humaine, si aucun obstacle ne se présente du côté de son intelligibilité, car dans sa partie supérieure elle émerge totalement et n'est nullement matérialisée par sa fonction de forme', il n'en est pas de même du côté de son intelligence. Celle-ci ne peut émettre un acte que comme acte du composé humain, le corps faisant partie de l'essence de l'homme et l'opération étant conséquente non à une partie isolée de l'être, mais à l'être subsistant dans son essence totale. 1l y a donc un obstacle à l'actualisation du rapport constitutif entre l'àme auto-intelligible et l'âme auto-intelligente. L'âme spirituelle demeure ainsi dans un état d'intelligibilité, non purement potentiel, mais habituel, informée qu'elle est par elle-même dans l'ordre intelligible, et donc, à ce point de vue, capable de faire l'acte de connaissance de sa propre substance, comme l'esprit du savant est capable de faire acte de science et le grai:. fécondé de germer, mais sans pouvoir de champ réaliser cette capacité. C'est ce que saint Thomas nomme sa connaissance habituelle.

J'ai dit, dans la *Question* précédente, par quel moyen l'âme tourne cette difficulté, et comment elle parvient à actualiser partiellement la relation qui l'unit à elle-même dans son fond, et, sans vicier la loi de la connaissance *humaine,* à se connaître

I Cf. De Verrt.. q. x, a. 8, ad 4«; Cf. *Supra.* ·■. i, pp. i-.u ~q.

actuellement elle-même, grâce à ses actes, par la conscience psychologique. Mais ceci ne fait pas partie du présent article consacré à la connaissance habituelle. J'y reviendrai à l'article III.

Pour l'instant, contentons-nous de recueillir le fruit des réflexions qui précèdent, en constatant la dualité interne qui, au point de vue intellectuel, partage le *Mens* en deux réalité corrélatives et complémentaires, — je dis réalités et non pas aspects, puisque c'est d'elles que naît, et c'est entre elles que s'exercera la vie propre de l'âme, laquelle est des plus réelles.

Cette dualité, constitutive de la connaissance habituelle del'àme par elle-même, va nous permettre de concevoir, *sur son modèle,* le rapport qui unit le Dieu intimement présent dans le fond de l'àme et l'àme elle-même divinisée par la grâce.

ARTICLE II

Si la structure de l'âme en état de grâce imite la structure des esprits1?

C'est une vérité communément admise par les philosophes scolastiques et les théologiens que Dieu, par son opération créatrice et conservatrice de l'être des choses, est intérieur à toute créature non seulement par sa présence et sa puissance, mais même quant à son essence. C'est la conséquence de la nature propre de l'action divine qui, ne comportant aucun intermédiaire quand il s'agit de la production de l'être, exige que la cause de l'être comme tel soit,

t. Cet article II résume la q. ii de la *Troisième partie.* Sa doctrine est rappelée ici pour servir de base à la connaissance habituelle du Dieu intérieur.

quant à sa substance même, *immediatione sut suppositil,* au plus profond de l'être qu'elle crée et conserve. Tout être créé possède donc en soi, d une manière perdurable, la cause divine de son être;il la possède dans toute sa réalité substantielle comme dans son énergie productrice, en sorte qu'en lui Dieu se rencontre tout entier *secundum Seipsum* -. Il y existe comme le foyer de toutes les irradiations créatrices ou motrices qui perfectionnent l'être créé ou stimulent son agir, et cela en tout ordre de choses, naturel ou surnaturel, en tout ordre d'actions, illuminatrices aussi bien que simplement motrices3.

Les esprits, et spécialement l'âme humaine dont nous avons ici à nous occuper, sont soumis à cette loi universelle. Substantiellement donc, Dieu est présent au fond de l'àme humaine, comme son créateur, le conservateur de son être, le producteur de tous les perfectionnements nouveaux qu'il lui plaît d'ajouter à cet être, y compris la grâce et toutes les vertus infuses, le propulseur de toutes ses activités tant naturelles que surnaturelles, *profundens totum ens et omnes differentias entis*4.

Cette pénétration intime de la substance de Dieu dans la substance même de l'âme, comme cause et racine intérieure de tout l'être et de toute l'activite de celle-ci, nous invite à considérer Dieu, en quel : : sorte, comme l'àme de notre âme et la vie de notre

1. Cuetan, *in Summam theol.,* I P., q. vin, a. 1. G; . .. Cf. saint Thomas, *Contra Gentes,* t. III, c. lxx.

3. Cajetan, *Ibid.*

3. · *Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit guair:' sed substantia creatrix mundi, sine labore regens,, : « ‹ :* ·.- *linens mundum..... nullo contentus loco, sed in se ipso* Saint AcesSTiN, *Liber de Praesentia Dei* (Episl. 187. ;· \. ·* - Bened., 6), n. 14.

4. Saint Thomas. *De Potentia,* q. in, a. 16, ad 4". Cf. sais- Arc *De Genesi ad litt.. i.* IV, c. xn, n. 33, S *Xegue e im ta .an* m

vie, et cela, peut-on dire, à un degré d'intimité et d'efficacité que n'atteint pas l'âme elle-même vis-à-vis de notre être total L Sans doute l'âme est forme substantielle et immédiate du corps, mais l'être qu'elle donne n'est que l'être spécifique, ce n'est pas l'être total, absolument profond et intérieur que donne Dieu.

De tout cela, il résulte que le fond de nos âmes est pour ainsi dire double : il y a, en ce fond, la substance de l'âme, et, plus profondément, la substance de Dieu, de laquelle émane sans cesse, par causalité, la substance de l'âme et tout ce qui peut échoir à celle-ci dans l'ordre de la nature et du surnaturel, de l'être et de l'opération.

Gardons-nous de voir dans cette immanence intime de Dieu dans nos âmes, même divinisées par la grâce, autre chose que la présence d'immensité. La relation transcendantale qui reporte toute l'âme vers le Dieu qui lui est ainsi intime, ne laisse pas d'être uniquement la relation de l'effet à sa cause première et transcendante : elle ne vise la substance divine que dans sa causalité. Néanmoins cette substance divine tout entière est bien au dedans de l'âme avec tout ce qui la constitue dans la réalité, avec sa causalité sans doute, mais aussi avec tous les attributs divins, toute la vie intime des divines personnes. Tout cela est caché, scellé, inconnu au fond de l'âme, mais n'y est pas moins intime et intérieur. La présence

1. › *Considerandum esi quod Deus, talione immensitatis et contactus quo intime tangit omnes effectus et dat illis esse, se habet* ut radix omnis creaturae, *et ut vilis influens in palmites, non per modum formae informantis, sicut anima nostra adest nobis, sed sicut agens a quo datur et influit totum esse in creaturas ut ab universali principio et radice omnium...* » Jeas oe Saist-Tuomas, *Cursus theol.,* 1‘, q. xliii, disp. 17, a. 3, n. 11.

de Dieu *per essentiam,* en toute créature l'exig:-

Les choses en restent là, lorsqu'il n'est question que des créatures ordinaires et de l'âme elle-même dans sa consistance et dans son être ontologique, tant naturel que surnaturel*. La substance de Dieu demeure alors dans l'âme même, comme isolée, parquée, présente *matériellement,* si l'on peut dire, mais dans une indifférence parfaite du côté de celui qui la possède.

Tout change si l'on considère cette divine présence non plus seulement *dans,* mais comme *en face* de l'âme sanctifiée parla grâce. La grâce sanctifiante, participation de la nature divine elle-même, rend l'âme capable d'opérer les actes divins et l'ordonne initialement, dès cette vie. à la vision de Dieu. Pour entendre cela, il faut ne plus considérer la grâce comme *effet* de Dieu, mais dans la relation intime et efficace à Dieu, *objet de connaissance et d amour,* qu elle dépose au fond de l'âme humaine, — *fons aquae salientis in vitam aeternam*2.

Dieu, présent au fond de l'âme, est en soi parfaitement intelligible puisqu'il est pur esprit et l objet de sa propre contemplation éternelle. L'àme, naturel, e-ment, n'est pas capable de saisir cette substan

1. U peut y avoir une connaissance *habituelle nature te* de - - dans et par son image qui est l'àme, comme nous l'a>cns : PP- 74, lit, sq. Une telle connaissance n'est, en effet, rien d'astre — - la connaissance, par l'âme, de l'âme qui lui est ident que. et ,z -- trouve être l'image de Dieu. C'est une connaissance de & ' *ulo.* Mais il n'ya aucune connaissance *habituelle* r,a.·..-<> r. Re- present par son immensité au fond de l'âme, car il füàn cette connaissance fût directe. Or Dieu, dans sa substasce e'_ent infiniment au-dessus de la nature finie de l'àme ne peut *tri t>.»· d'une connaissance *naturelle* directe, si initiale qu'on la suppose *Cf. Troisième partie.* Prologue, p. 1.

1 Cf. *Deuxième partie,* q. U, p. 371. sq.

intelligible qui est au dedans d'elle, parce qu'elle dépasse infiniment sa capacité. Mais que, par la grâce, l'âme soit divinisée et rendue participante, d'une manière finie mais réelle, de la connaissance et de l'amour infinis de Dieu, aussitôt l'objet divin, souverainement intelligible et bon qu'est son Dieu, la concerne et lui parle.

De même donc que l'âme, parce qu'elle est consubstantielle à soi-même, se présente, en tant qu'intelligible, comme un objet saisissable à l'àme en tant qu'intelligente, au sein de sa substance identique ; de même la substance divine, parce qu'elle est intime à l'àme et en soi intelligible, s'offre, comme un objet accessible de connaissance et d'amour, à Pâme divinisée par la grâce. Dans les deux cas, à des titres bien différents, mais tout de même semblables au point de vue de l'intériorité, la racine divine de l'être, ici de l'être humain, là de l'âme sainte, s'oppose à l'âme comme un objet saisissable, ici par l'âme, là par l'àme divinisée. Le même dessin structural se reproduit et se transpose, aux deux plans de l'âme, ici de l'âme en relation avec la substance de l'âme, là de l'âme en relation avec le Dieu qui lui est intime. Dans les deux cas, le cas de la connaissance de l'àme par soi, et le cas de la connaissance du Dieu immanent à l'âme, par l'âme sanctifiée, une relation nouvelle est née, — bien distincte de la relation de consubstantialité physique de l'àme avec l'âme ou de la relation de l'âme, en tant qu'effet, à sa cause divine, — relation qui relie l'âme naturelle à elle-même et l'âme divinisée à son Hôte divin, comme à des objets proportionnés et habituellement accessibles, de connaissance et d'amour.

ARTICLE III

Les perspectives sur l'objet divin offertes, dans son fond, à l'âme sainte.

C'est comme objet, et non plus comme cause, que Dieu est entré par la grâce en relation avec l'àme sanctifiée. Cette vérité est centrale dans la question de l'habitation de Dieu dans l'âme juste. Tout doit s'y entendre dans le sens d'une habitation objective. Ce n'est pas fait pour diminuer l'intimité de cette habitation. Sans doute la demeure dans une créature d'une cause universelle, de laquelle elle reçoit, comme d'une source intérieure, tout ce qu'elle possède de plus intime et de plus constitutif, est vraiment profonde : telle l'union des sarments et de la vigne qui les porte et les vivifie. Mais l'union objective est d'un ordre supérieur, dépassant, dit saint Thomas, l'union delà matière et de la forme, qui pourtant déjà spécifie l'être. Car, l'objet aussi spécifie, et il spécifie non pas en formant avec l'être qu'il spécifie un composé de deux parties qui se compénètrent. mais en attirant totalement et soudant à soi, dans luniu d'une seule vie intellectuelle, la puissance qui le c·: cerne directement, et qui n'a d'autre raison d'être que de se conformer à lui. Telle est l'union de la vision béatifique où la grâce atteint son apcaee : 7. telle est déjà l'union du Dieu intime avec Γ me sanctifiée, en cet état présent « où n'a pas encore ap : . ce que nous serons ».

La substance du Dieu intime est, dans le Rni _ l'âme sainte, cet objet. Essayons de décrire les perspectives qui s'entr'ouvrent devant cette âme.

Cet objet est la substance divine dans ce qu'elle a

de propre et d'incommunicable, Dieu sous la raison de Déité, et non plus, comme pour sa participation physique par la grâce, Dieu envisagé en tant que nature, c'est-à-dire comme principe de sa propre vie de connaissance et d'amour. Dieu, en tant que Dieu, ne saurait s'unir à la substance de l'âme, pour la qualifier dans son être ontologique, en la manière qu'il la qualifie par la grâce : l'âme serait Dieu. Mais Dieu en tant que Dieu peut la qualifier *objectivement,* car la relation objective, si intimement qu'elle unisse l'âme à Dieu, la transformant en Lui, n'a rien d'une fusion de deux êtres, dans leurs éléments constituants. Dieu reste ce qu'il est, et l'âme demeure l'âme. Mais l'âme sanctifiée trouve dans la Déité l'objet qui est la raison d'être totale de sa vie et, d'une manière finie, se voit spécifiée et rendue déiforme, dans l'ordre intelligible et non plus ontologique, par la Déité même 1.

La vie divine, la vie trinitaire, au même titre que la Déité, dont elle est la réalité effective, entre aussi dans l'horizon objectif de l'âme sanctifiée par la grâce. Si la Trinité, lorsqu'elle produit un effet, doit opérer comme un principe unique, et ne se révéler dans cette manifestation d'elle-même que d'une manière indistincte, par des vestiges, ou encore par des analogies lointaines qui sont le fondement de l'appropriation aux divines personnes de certains effets, il n'en est pas de même de sa manifestation objective. Aucun effet ne peut représenter ce qu'il y a de plus intime en Dieu ; mais rien n'empêche la vie trinitaire de se manifester à une intelligence divinisée. Elle demeure ce qu'elle est en devenant un objet d'intel-

1. Cf. *Première partie,* ι. III, q. ni et *Seconde partie,* q. it.

ligence et d'amour : c'est l'intelligence divinisée qui est rapportée à elle, et qui s'imprègne objectivement et intelligiblement d'elle, d'une manière finie, comme elle le peut; mais tout de même de telle manière qu'elle est spécifiée par elle dans l'ordre intelligible et n'a pas d'autre raison, ou forme de son activité, que ce divin objet. C'est ainsi que la Trinité, la distinction des divines personnes, les relations intra-trinitaires, la génération donc du Verbe et la procession du Saint-Esprit, dans toute leur réalité grandiose, se proposent habituellement à l'âme sainte, dans son fond même.

Mais ce n'est pas tout. Nous avons vu que c'est comme principe vivifiant l'être humain, et dans l'acte même par lequel elle le vivifie, que l'âme est pour elle-même un objet d'intelligence '. Pareillement, c'est comme principe de la vie de l'âme et dans l'acte même de cette action vivifiante, que la Trinité Sainte et chacune des divines personnes s'offrent, dans le fond de l'âme, à Pâme déifiée. Comprenons bien en quel sens. C'est toujours comme objet de connaissance et d'amour. Car, si nous envisagions l'action vivificatrice de la Sainte Trinité comme cause de ces effets qui s'appellent la grâce, les grâces actuelles les illuminations et poussées du Saint-Esprit. ce :. leur correspondrait dans l'âme sanctifiée ce serai:, comme nous l'avons vu, la relation au Dieu cause c'est-à-dire à la Trinité agissant comme un prin .-- unique : nous resterions dans la présence divine d'immensité. Mais si nous regardons cette act e vivificatrice de Dieu sur l'âme, non plus en tant qu'elle cause en nous ses effets, mais entant qu'file

1. *Supra,* q. i, a. I, p. 10i-106.

sc révèle à l'âme comme un objet à connaître et à aimei*, comme manifestant l'intérieur même de Dieu dans ce qu'il est pour nous, ce qui correspond à une telle apparition, ce n'est plus une relation d'effet à cause, c'est la relation d'une intelligence et d'une volonté réagissant sous la lumière objective du Bien Souverain. Tout sc passe dans l'ordre intelligible et n'en est que plus vivant. C'est un échange qui s'opère entre les initiatives bienveillantes de notre Dieu, en tant qu'elles nous sontmanifestées, et les correspondances de l'âme sanctifiée, sous l'emprise de cette manifestation.

C'est à cet ordre de manifestation objective qu'appartiennent ce que dans la théologie on appelle les missions des divines personnes, mission du Verbe, mission du Saint-Esprit C Aucune difficulté à ce qu'un rapport objectif s'établisse entre l'une des personnes divines en particulier et l'âme sanctifiée : en effet, le rapport dont il s'agit n'est pas fondé sur la causalité divine, qui est toujours une et ne peut être attribuée à une personne en particulier que par appropriation; il consiste tout entier dans la manifestation objective des personnes divines, du Verbe prolongeant vers nous sa génération éternelle par l'incarnation et par l'illumination des âmes, du Saint-Esprit prolongeant vers nous son éternelle procession *ab utroque* par sa descente visible et ses sanctifications invisibles, du Père, en tant qu'envoyant son Verbe, du Père et du Fils envoyant le Saint-Esprit, tout cela dominé par la manifestation du trop grand amour, *nimia charitas,* par lequel les Trois nous aiment.

I. *Summ lheol.,* 1' P., q. xun, a. 3 ; a. 3, ad 2"; a. G, ad 2", 3",

Tel est l'horizon de l'âme sainte, capable de réagir sous cette manifestation par des actes d'amour et de connaissance, qui ne sont pas seulement en rapport d'appropriation avec les divines personnes, mais les visent en elles-mêmes, chacune selon sa manifestation objective propre, et qui constituent ainsi une sorte de commerce intime et comme familial avec elles.

On le voit, l'état de l'âme sainte est pour la substance des choses comparable à l'état des bienheureux dans le ciel. A la lettre : *gratin Dei vita aeterna.*

ARTICLE IV

S'il existe une connaissance et un amour habituels du Dieu intérieur?

Pour la commodité de l'exposition, imitant en cela Jean de Saint-Thomas, nous venons de décrire la vie intérieure de l'âme avec son Dieu comme si elle était déjà réalisée, alors que l'âme, dans son état présent, en est *settlement capable'.* 11 nous faut donc préciser nos conclusions et en marquer la limite.

De même que l'âme, présente à elle-même de par sa structure, ne peut, dans son état présent, effectuer directement son raccordement avec cet objet intime qu'elle a cependant tout ce qu'il faut pour connahre - de même, dans son état actuel, l'âme sainte : peut se rendre compte directement et effectivemer: de la présence intime du Dieu qui s'offre à sac nnais-

I. Cf. *Troisième parti·', q.* m, p. S2.
î. Cf. *Supra, q.* i. a. I, p. 97, sq.

sance et à son amour et qu'elle a tout ce qu'il faut pour connaître et aimer.

L'unique raison pour laquelle l'âme ne se peut connaître directement et par elle-même est la nécessité où elle est de passer par les réalités sensibles pour toutes ses connaissances. Ce motif vaut aussi, pour l'âme sanctifiée, vis-à-vis de Dieu, qui, comme l'âme, est esprit. Pour être sanctifiée par la grâce, en effet, Pâme humaine n'en reste pas moins âme humaine, unie à un corps et partant obligée pour sa connaissance spirituelle de passer par les sens. *Quomodo audient sine praedicante, quomodo praedicabunt nisi mittantur ?... Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*[1]. Normalement, l'enseignement extérieur des formules de la foi renseignant sur Dieu est destiné à faire sortir l'âme de son état virtuel vis-à-vis de son intime objet. Les formules de la foi seront donc pour l'àme sanctifiée ce que sont les idées issues des phantasmes de l'imagination, représentatrices des êtres matériels, pour la connaissance naturelle. Nous y reviendrons. En attendant, dans son fond, Pâme sainte, par l'clfet de la loi d'exercice de Pâme humaine, demeure enfermée avec son Dieu inexorablement caché, dans un état qui rappelle la connaissance habituelle de Pâme par elle-même.

Mais, il y a une seconde raison à son impuissance.

Pour l'actualisation de la connaissance habituelle de Pâme par elle-même il est une issue naturelle : c'est la mort, qui, en séparant le corps de Pâme, rend à celle-ci la puissance expedite de se saisir.

·- *Rom.*, x, 11, (5, 17.

Pareillement pour Pâme sanctifiée il y a une issue, c'est l'accomplissement intégral de sa destinée sur terre. La vision de Dieu dans la lumière est le terme de l'état de grâce. Mais tant que l'heure n'en est pas sonnée, l'âme sanctifiée est un voyageur en route vers un but qu'il ne voit pas, qu'il peut tout au plus entrevoir d'une façon confuse, à l'horizon, par l'obscure foi. Puisque notre état présent est essentiellement l'état de voyage, *status viae,* état d'épreuve et de mérite, le rapport intime qui unit, dans son fond, l'âme sanctifiée avec son Dieu ne doit pas se réaliser effectivement : à moins que, pour des motifs très-spéciaux, Dieu ne juge à propos de le faire pour quelques âmes, qui seront alors, pour un instant, dégagées des liens des sens, et ravies en Dieu [*] ; à moins encore qu'il ne s'agisse de Celui qui, étant Dieu lui-même incarné, a reçu d'une manière permanente, et sans aliénation des sens, la vision intuitive du Père en qui il était et qui était en lui.

Enfin, une troisième raison qui rend impossible la jonction actuelle de l'âme sanctifiée avec son Dieu intérieur, c'est la disproportion qui existe entre son énergie intellectuelle, même divinisée comme elle peut l'être sur terre, et l'objet divin qu'il s'agit d'embrasser. La grâce présente n'est qu'une semence. *semen Dei :* elle n'est qu'une amorce de la vie éternelle, *inchoatio vitae aeternae.* Suffisante pour nous ordonne:· efficacement à l'héritage, *si filii* ▮* à :;-*redes,* elle est incapable, de soi, de poser des maintenant un proportionnement adéquat entre l'excès intelligible de l'objet divin et nos capacités. Ce sera le rôle de la lumière de gloire. Force est c-ne

I. Cf. *Summa theol.,* Il· II··, q. clxxt.

de demeurer dans l'attente, en face de ce Dieu caché tant il est lumineux, ayant tout ce qu'il faut pour le connaître un jour face à face et l'aimer à proportion, sans prétendre, dès maintenant, le saisir.

Ces trois raisons convergent toutes trois vers la même idée, l'idée de la connaissance habituelle, dont l'âme naturelle, dans sa substance, nous a fourni le modèle. On peut donc résumer tout ce qui a été dit de cette première phase de la connaissance surnaturelle en ces mots : La connaissance du Dieu intime, qu'apporte avec soi la grâce, est une connaissance habituelle.

ARTICLE v

Si *l'âme sanctifiée pai· la grâce est, dans son fond, inclinée vers la connaissance actuelle du Dieu substantiellement présent en elle?*

Cette connaissance habituelle de Dieu ne va pas cependant sans une inclination connaturelle à sa réalisation actuelle, et, partant, à la réalisation de la conjonction effective de l'âme avec le Dieu dont la substance l'informe objectivement. Comme l'esprit du savant est dans une sorte de tension sous la frappe intime et silencieuse des objets de sa science, si bien qu'au premier choc l'excitant à penser, tout se déclenche ; comme le grain fécondé aspire secrètement à germer, si bien qu'à la première excitation du milieu favorable, il entre en fermentation; ainsi en va-t-il de l'âme rendue *capable* par la grâce d'étreindre spirituellement le Dieu qui lui est intimement présent. Cette inclination lui est innée, pour autant que la présence substantielle de Dieu et le pouvoir de le saisir constituent les éléments natifs

de la structure de l'âme en état de grâce. C'est un état de propension virtuelle[1], caractérisé par une sensibilité extrême au moindre choc de l'objet divin. Que cet objet, sous une forme ou sous une autre, fasse irruption dans la sphère de la vie humaine, l'âme résonnera à l'unisson. C'est ce qui se produit déjà du fait de l'enseignement extérieur de la foi. Et c'est, nous le verrons, ce qui se produit avec une intensité majeure, et d'une tout autre façon, dans les états mystiques.

Il importait de marquer ici cette relation entre l'entrée de la parole de la foi dans le cercle de notre vie surnaturelle consciente, et cette propension innée à rencontrer intellectuellement Dieu, qui est au fond de l'âme sanctifiée sous l'emprise de la présence de son Dieu. La foi n'est jamais due à l'intrusion violente d'une parole extérieure ; c'est spontanément que l'âme, travaillée par la grâce, adhère à la parole de Dieu. Mais, combien plus spontanément la foi vive jaillit-elle de l'âme juste en qui habite son Dieu, et qui, silencieusement, est inclinée par la connaissance habituelle de Dieu qui constitue son fond, à reconnaître et comme à saluer la révéi - tion extérieure qu'il daignera lui faire de Lui-même ?

L'inclination innée de l'âme juste vers le Dieu qui se donne secrètement à elle dans son fend comme un objet à connaître et à aimer, nous ap ; - ainsi comme un organe de liaison, soudant l fondamental, habituel, de l'âme avec ses d-veloppements dans la vie intentionnelle de la foi vive, et les

1. Cf. *Quatrième partie,* p. **1li**, note.Cet état vrtue: *z* – - - tension dans le sens d'effort *conatus,* mais une inclina".;. Litss. a: · tuée qu'il est possible.se maintenant dans les lignes à* . :v» sance, *ultimum potentiae*. Cf. Sum. *th.,* II* IP*, q. ıı; .a ait*.

états mystiques. C'est cette inclination qui sera le ressort profond de tout le dynamisme organique de notre vie surnaturelle.

Sous le bénéfice de cette constatation, dans l'âme surpaturalisée par la grâce, d'une inclination innée qui tend à la faire passer de la connaissance habituelle à une connaissance actuelle de Dieu, nous abordons la vie intentionnelle de la foi vive, que nous allons voir jouer, dans l'établissement final de l'expérience mystique, un rôle analogue à celui des actes de l'àme dans l'établissement de la perception actuelle de l'âme par l'àme

1. Cf. *Quatrième partie,* y. t, a. S, p. 106, sq.

QUESTION III

/, ACTIVITÉ INTENTIONNELLE DE LA FOI VIVE

Nous poursuivons notre parallèle entre les phases de la genèse de la conscience psychologique et les degrés par lesquels s'établira l'expérience mystique.

C'est en réfléchissant sur ses actes de connaissance intentionnelle que l'âme arrive à prendre connaissance de soi, en tant que principe de ces actes. C'est également, après avoir vécu de la vie intentionnelle de la foi vive, que l'àme sainte, témoin de ce jaillissement divin, se sent invitée par lui à rentrer dans son fond, pour y trouver le Dieu qui y habite, et qui, de ce centre, met en branle toute cette vie surnaturelle.

Cette Question a donc pour but de préparer les voies, par le spectacle de sa vie spirituelle, au retour de Pâme juste sur son Dieu intérieur.

Néanmoins elle ne laissera pas de trahir une préoccupation, en soi secondaire, mais tout de même importante pour le parallélisme que nous nous proposons de mettre en évidence, celle de bien manifester, dans la vie de la foi vive, ce caractère intentionnel, qui l'apparente à ces actes intentionnels de connaissance qui sont l'objet premièrement offert à la réflexion de conscience et par lesquels celle-ci s'achemine vers l'expérience du *Moi qui pense.*

Si ces préoccupations semblent apparaître au premier plan, le lecteur averti n'oubliera pas que, sous ce mode imposé par le point de vue de la méthode adoptée, c'est la majeure partie de la vie chrétienne, et pratiquement la plus importante, qui est décrite en ces pages, et, tout en vérifiant la valeur probante spéciale de nos démonstrations, il voudra bien faire son profit personnel de cette description.

Nous divisons cette Question en six articles.

I. — Si l'activité de la foi vive est intentionnelle?

II. — Si l'activité ressortissant aux dons du Saint-Esprit, qui sont au service de la foi vive, est, elle aussi, intentionnelle?

III. — Si la contemplation surnaturelle simple relève de l'activité intentionnelle de la foi vive?

IV. — Si la contemplation mystique est intentionnelle?

V. — Si les oraisons dites semi-passives sont, elles aussi, d'ordre intentionnel?

VI. — Si la réflexion de l'âme sur la vie intentionnelle de sa foi vive, la conduit à la connaissance du Dieu intérieur, qui est la racine de cette vie, comme la réflexion de la conscience sur les actes intentionnels de la vie psychologique conduit à la connaissance de l'âme qui est son principe ?

ARTICLE I

SU'activité de la foi vive est intentionnelle?

De la substance de l'âme spirituelle émanent des puissances qui lui permettent, dès son état présent, de faire acte d'intelligence et de volonté, dans les

conditions que lui impose son union avec le corps. Ces conditions sont de recevoir son objet des choses sensibles, préalablement mises à portée de l'intelligence par les images qui les représentent. L'int-i-lect agent abstrait de celles-ci des idées représentatives de la nature des choses. Moyennant ces idées représentatives de l'extérieur à l'intérieur de l'âme, celle-ci connaît avec vérité les choses sensibles, et, parleur intermédiaire, peut s'élever à la connaissance de Dieu.

Cette sorte de connaissance est dite *intentionnelle,* parce qu'elle s'opère, non pas au contact immédiat de la réalité extérieure, mais par des concepts représentatifs, qui sont essentiellement en tendance vers les réalités *(intentiones).* La représentation ne s'exerce, en effet, que si ce qui représente un autre être est conçu comme ne restant pas en soi-même, mais comme essentiellement relatif à cet être, et donc tendant vers lui, comme l'image tend vers son modèle. Le concept ou idée est donc essentiellement intentionnel; la connaissance qui s'en sert est aussi légitimement nommée intentionnelle; lemouvemr. de volonté qui suit cette connaissance, et par il; vise la réalité même, sera marqué du même car; -tère. Il sera amour de complaisance ou de ds;: non de possession et de jouissance.

Il était nécessaire de rappeler brièvement ces notions pour faire comprendre le caractèr; de la·;: vité, pendant la vie présente, de l'âme sanc; =r la grâce, et son contraste tant avec l'activ : de . bienheureuse, en union immédiate avec i être divin qu'avec la connaissance expérimentale du D.eu substantiellement présent dans le fond de l im-n i -n: nous parlerons plus loin.

De même, en effet, que l'intelligence et la volonté so t les puissances par lesquelles la substance de l'âme se met en relation avec les réalités extérieures par la connaissance et l'amour intentionnels, — de même les vertus théologales sont les puissances[1] par lesquelles la substance de l'âme divinisée par la grâce entre en relation, dès la vie présente, avec le Dieu qui lui est présenté du dehors par l'enseignement révélé[1S].

Les vertus théologales, puissances de l'âme naturalisée divine par la grâce sanctifiante, reçoivent de celle-ci un ordre direct à Dieu tel qu'il est en lui-même, tout comme les puissances de l'âme intellectuelle reçoivent de celle-ci un ordre direct au réel total.

Mais, dé même que, dans l'état présent, les puissances naturelles de l'âme ne peuvent s'aboucher avec le réel que par le moyen d'idées, abstraites des choses sensibles ; de même, dans leur état présent, les vertus théologales, et spécialement la loi qui alimente d'objets l'espérance et la charité, ne peu-

1. Les vertus théologales sont des *habitus* et non des puissances ; mais, comme elles nous introduisent dans un ordre d'objets totalement inédit, divin, auquel leurs sujets, les puissances naturelles de l'âme, ne sauraient, par soi, s'élever, elles ont valeur de puissances.

S. Sans doute, eu raison de leur essence, formellement de l'ordre divin, ces vertus sont directement infusées par Dieu, avec la grâce, par l'acte justificateur; mais elles le sont en dépendance de la grâce, qui joue vis-à-vis d'elles le rôle de l'essence de l'âme vis-à-vis de ses puissances : elles ne sont pas créées, ni concréées, mais *eduites,* tirées, par une sorte d'émanation, de la grâce, et même peut-on dire, de l ame sainte, si l'on ne considère dans l'âme que sa puissance passive obédientielle, et que l'on réserve la causalité proprement productrice des vertus théologales à la grâce sanctifiante. Aussi saint Thomas regarde toujours les vertus théologales comme émanant formellement de la grâce, qui est leur racine propre et formelle. *Summa theol.,* l« II·', q. cx, a. 3, c., ad 3"", a. 4, c., ad 4", 4"; ili i>., q. exii, a. 2, c., ad 1"'; *Oc Verit.,* q. xxvii, a. 2; Il *Sent.,* Dist. 26, a. 4, c. fin et ad S"; a. G, c. fin; I *Sent.,* Dist. t, Q. i, a. 4, q« 5.

vent prendre contact avec Dieu que par le moyen des idées que fournit l'enseignement extérieur et s.li- sible de la révélation[1].

Les vérités de foi, incarnées dans les formule- DU DOGME, SONT, POUR NOTRE CONNAISSANCE ACTUELLE de Dieu tel qu'il est en soi, l'analogue de ce que SONT LES IDÉES EXTRAITES DES CHOSES SENSIBLES POUR NOTRE CONNAISSANCE DE L'ÊTRE 3.

La connaissance de la foi, et par suite l'amour d'espérance et l'amour de charité, n'entrant que par la foi en relation avec Dieu 3, ont donc un caractère strictement intentionnel. La vie surnaturelle tout entière s'opère présentement par le moyen d'idées représentatrices de la réalité divine qu'elles visent.

On objectera que ce qui caractérise les vertus théologales c'est leur ordination immédiate à Dieu tel qu'il est en lui-même. Nous n'entendons pas le nier. Mais il faut prendre garde à ce que signifie ici ce mot *immédiat, ce* à quoi il s'oppose.

Or, il s'oppose, d'abord, à la connaissance spé: laire que nous pouvons prendre de Dieu, comme cause, par ses effets, et dans ses effets. L'intermediaire est ici une chose en soi, la création, et il - I

1. *Summa theol.*, IP IP°, q. i, a. 2; y. ccxxx, a. 5. ad e-.
2. *Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fie.* , *per lumen fidei infusum, perse noti sunt habenti filem,* - *principia naturaliter nobis insita per lumen intellect-* I
I *Seni., Prologus,* q. i, a. 3, sol. ni, ad 2'".
3. L'amour vise sans doute la réalité même de l'être a - 7. vise en elle-même, *ut res,* et non en tant qu'elle s'objeet ve iars concepts qui la représentent. Cf. *Summa theol..* Il- II·'. .. iv. . a. 4. Mais comme il ne peut entrer en relation avec la resale . . - l'intermédiaire de la connaissance, il est conditionne par eeUe-c:. est essentiellement tendance tenue ù distance, amour de cospiaisance ou de désir, *charttas viae.* Il n'est pas fruition. CL Ssaiats *theol.,* I· II", q. xxvui, a. 1 ; U· II", q. xxiv, a. 4.

résulte que ce que nous connaissons est moins Dieu en lui-même, que la résultance de sa causalité dans ses effets, ou, ce qui revient au même, ces effets eux-mêmes, en tant qu'ils exigent Dieu[1].

Il s'oppose ensuite, puisque aussi bien nous sommes, avec les vertus théologales, sur le terrain des *vertus,* à la relation des vertus morales infuses à Dieu tel qu'il est en lui-même, relation qui n'est pas immédiate mais, même pour la vertu de religion[2], s'établit grâce à un intermédiaire réel, à savoir la matière humaine qu'organisent les vertus morales. Dieu est *la fin* extrinsèque des actes surnaturels de religion : il n'est pas *leur objet.* Cet objet, c'est la valeur cultuelle introduite par la raison surnaturalisée dans les actes humains, de telle sorte qu'ils *tendent* vers Dieu, tel qu'il est en soi, comme vers leur *fin* effective.

Dans ces deux cas l'objet intermédiaire est *ultérieurement* référible à Dieu : sa connaissance ou son utilisation conduit à Dieu, mais par la réalité intermédiaire qu'il constitue, tandis que la vertu théologale n'a que Dieu, tel qu'il est en soi, pour objet spécificateur : l'ordination est immédiate, parce qu'elle ne comporte pas l'intervention d'un objet spécificateur entre nous et Dieu, mais seulement d'une idée.

Or, une idée, étant essentiellement représentative, n'est pas, comme telle, un objet spécificateur : elle est un moyen, elle est « *quo, non quad*[3]. » Son être unique c'est de conduire le regard jusqu'à l'être

1. Cf. Summa *theol.,* p, y. xciv, a. 1, ad 3".
2. *Summa theol.*, IP II*·, q. lxxxî, a. 5, c. et ad 2Ul.
3. *Summa theol.,* P, q. lxxxv, a. 2. — « *Puto nobis concedi oportere ut Scholae verbis utamur si quando minus occurrunt* » gallica. *Cano, De Locis theol.,* l. XII, c. ni, § *Tertius modus.*

représenté, tel qu'il est, autant du moins qu il peut être représenté en elle et par elle. L'idée n'est pas un écran : c'est un transparent ou mieux un foyer virtuel qui, à l'intérieur du sujet, n'existe que par l'afflux de la réalité extérieure et reporte à elle le regard1. L'ordination au réel de la connaissance qui s'opère par l'idée demeure donc immédiate, autant que directe.

Si on lui refuse quelquefois cette qualification, c'est qu'on la compare soit à la perception expérimentale, qui s'opère directement au contact de la réalité même, connaissance des sens, connaissance par l'ange de sa propre essence, connaissance de soi par l'âme séparée, soit à la connaissance des bienheureux et à l'amour de fruition qui la suit. Mais ce n'est pas à cette sorte de connaissance et d'amour que les théologiens opposent les vertus théologales, quand ils parlent de leur ordre immédiat à Dieu tel qu'il est en lui-même. Ils reconnaissent, tout au contraire, que cette sorte de connaissance et d'amour immédiats de Dieu est réservée à la vie éternel!·? du ciel, et qu'ici-bas, voyageurs que nous sommes, en route pour cette vie, nous ne pouvons entrer en relation avec Dieu, tel qu'il est en soi, que par le moyen des idées de la révélation, déficientes et :iscures dans leur expression, tout en demeurant vra s dans ce qu'elles énoncent touchant leur ?; Jamais la nécessité de passer par les idées . ees n'a été invoquée pour refuser aux vertus the. _ - leur ordre immédiat au Dieu « glorieux

1. Cf. *Revue thomiste,* première année, décembre îS&k λ. . *Les Cours de philosophie* en *France en 1892-93,p.* SOS*. — *CLL JUn-*TAix, *Réflexions sur l'intelligence et sursa rie proç--.* e: le c - J-s rendu de ce livre par F. A. Blanche, dans leBe! r::.-. re. -.u.' ie novembre 19i5.

ARTICLE II

Si ïactivité des dons du Saint-Esprit, au service de la foi vive, est, elle aussi, intentionnelle?

On objectera peut-être, tout à l'opposé de la première objection, que, dans l'âme juste, les opérations émises par l'âme, grâce aux dons intellectuels du Saint-Esprit, échappent au mode intentionnel de la foi, même formée par la charité, et sont, selon les aveux des mystiques, capables de donner à l'âme une expérience immédiate de Dieu et une jouissance expérimentale du bien divin, qui ne semblent rien avoir d'intentionnel.

Quoi qu'il en soit de la possibilité, sous certaines conditions, d'un usage supra-intentionnei des dons, ou du moins de l'un des dons du Saint-Esprit, le don de Sagesse, — question que nous réservons pour plus tard, — nous répondons que l'activité de l'âme ressortissant aux dons, alors même qu'elle comporte une certaine expérience et jouissance de Dieu, ne dépasse pas la sphère de *l'intentionnel.*

On pourrait l'ailirmer *à priori,* en considérant la cause finale des dons. Leur nécessité et leur raison d'être, ici-bas du moins, viennent en effet tout entières des défaillances des vertus, défaillances dont la cause principale est l'obscurité fatale de la foi : c'est comme remède à ces défaillances que les dons apparaissent nécessaires : les vertus exigent les dons, d'une exigence qui s'appuie sur l'ordre de la Providence, laquelle ne peut moins pourvoir à l'organisation de notre dynamisme surnaturel qu'à l'organisation de notre dynamisme moral naturel.

Que l'on relise sur ce point l'article décisif de saint Thomas[1]. Les dons sont originellement des aides divins, concédés aux vertus, non pour faire une œuvre qui leur serait propre, mais pour permettre aux vertus qu'ils secourent de faire à fond la leur. L'axe de la collaboration des dons est donc l'activité des vertus telles qu'elles sont, telles qu'il nous est permis de les avoir. Ce sont les vertus qui fournissent le corps de toute l'activité surnaturelle : elles en demeurent toujours le principe radical[2]. Le rôle des dons se trouve ainsi conditionné par le caractère intentionnel de cette activité. Le don de science ou d'intelligence subviendra, selon son mode, aux obscurités de la foi, mais en demeurant dans la sphère de la foi : et pareillement le don de sagesse ne saurait faire sortir la charité de sa spécification actuelle de charité guidée par la foi, *charitas viae.* Et donc les dons ne peuvent enlever à la vie de la foi vive le caractère fondamental qui lui échoit, du fait qu'elle ne communique avec la réalité divine que par les vérités de foi, son caractère intentionnel.

« Mais, insiste-t-on, ce rôle régulateur de la ; intentionnelle ne cesserait-il pas, une fois établi l'union de l'âme avec Dieu parla charité? La connaissance n'est jamais qu'une *condition* de la mise en rapport de la volonté avec son bien [3]. Quan: a :e rapport, il est immédiat, et c'est à la réalité même

1. *Summa theol.,* I' H'', u- lxviii, a. 2.
2. · *Virtutes theologicae... sicut radices qui-i:r·. Dona... sicut quaedim derivationes praedictarum.* rimua» Summa *theol.,* I" II'', q. lxviu, a. 4, ad 3".
3. Cf. *Commentarium Cajetaniin Summam theoL.* I· Π-* i. !. a. I. n. 9 et 10.

de notre bien, non à son concept, que s'adresse le mouvement de la charité. C'est donc le Dieu réel que vise la charité et c'est avec le Dieu réel, sans intermédiaire, qu'elle unit la volonté du juste.

« On comprend, du reste, qu'une fois établie, cette passivité immédiate première de l'amour de charité vis-à-vis de son objet s'enrichisse par le simple entretien et commerce de l'amour. Ce n'est plus sur le Dieu *vrai* de la foi que se portera l'amour, mais sur un Dieu déjà *aimé,* déjà uni immédiatement à l'âme par l'effet de l'acte antérieur de charité, déjà plus étroitement *notre* bien. Dans cet état d'union, chaque acte de charité recharge, pour ainsi dire, d'amabilités l'être aimé, qu'il tient comme embrassé et incorporé à soi, *contractum et invisceratum sibi*l.

« On peut imaginer ce qu'un tel surcroît d'union procure de passivité et de dépendance immédiates de la volonté vis-à-vis du Dieu réel qui est son objet. C'est un merveilleux terrain pour l'éclosion des dons du Saint-Esprit, qui ne sont pas autre chose que des passivités engendrées par l'amour de charité. L'Espritdivinn'aura qu'à prendre à son compte ces passivités, à les adopter comme siennes, en les infusant en l'âme et les distribuant en ces sept disponibilités primordiales des dons dont parle la Tradition catholique, et, sur l'âme rendue ainsi divinement toute passive, à faire passer le souffle de ses inspirations correspondantes, qui seules, par leur caractère d'efficience, rendent efficaces et victorieux les attraits que l'âme ressent pour son Dieu.

« Or l'activité de l'âme sous l'influence de l'Esprit

Jean de Saint-Thomas, *Cursus lheol..* I' II*·, q. i.xx, disp. 18, a. 4, n. 11.

divin, ainsi appelée et évoquée par les dons, s'affirme doublement autonome. Elle l'est de par la passivité immédiate de l'àme vis-à-vis de son Dieu qu'assure son union immédiate avec la réalité divine par la charité : elle l'est du côté de l'action régulatrice du Saint-Esprit, laquelle, étant une action divine, ne dépend que de soi. L'influence, nécessaire au début, de la foi intentionnelle s'est donc effacée : il n'y a plus qu'une âme sous l'influence immédiate tant de sa règle divine objective, *le bien divin réel,* que de son moteur divin subjectif, le Saint- Esprit. Dans une telle activité, il n'y a plus rien d'intentionnel. »

Cette belle instance que nous faisons d'autant plus délibérément nôtre que nous ne l'avons trouvée nulle partl, a un très-grand mérite : celui de situer les dons au centre même de la psychologie de l'amour. Sans doute les dons sont des *habitus* infus. mais, s'ils ne l'étaient pas, ils existeraient quand même d'une certaine façon, comme répondant à la complaisance passive qu'éprouve l'âme qui aime son Dieu vis-à-vis des attraits de cet objet divin. Cela est certes plus instructif que de voir dans les Jons comme des sortes d'aérolithes surnaturels, résultant de décrets, *motu proprio,* du Saint-Esprit. sans attaches avec la psychologie vécue de la charité.

Aussi bien cette psychologie s'accorde ave- . _ conception organique des dons que se fait saint T mas, lorsqu'il assure que les dons sont des « derivations » de l'union avec Dieu opérée par les vertes théologales, et qu'ils ont en celles-ci leur racine.

1. Elle résulte cependant des réflexions que m':n- iesprèes ee nés observations de M. Maritain sur la première rédwâon. tas Rerxe *thomiste,* de cet article.

Leur rôle, dit-il ailleurs, vis-à-vis de l'intention surnaturelle que déclenchent les vertus théologales, est analogue à celui que jouent, sur leur sommet, les vertus morales naturelles, vis-à-vis de l'intention de la volonté, consécutive au jugement de la syndérèse[1]. Celles-ci, en effet, résumées toutes et synthétisées dans leur chef, la prudence, se présentent, avant de devenir actives, comme passives et dépendantes de cette union affective avec le Bien et la Fin, présentés à la volonté par la syndérèse, que nous nommons *Yintention* de ce bien et de cette fin. Elles procèdent, dit saint Thomas, d'un appétit déjà rectifié par la volonté des fins. Au lieu *appétit rectifié,* mettons volonté unie par la charité au Dieu présenté par la foi, cette syndérèse surnaturelle, et nous aurons situé les dons. Et nous comprendrons, de plus, le sens profond de cette parole de saint Thomas, que tous les dons sont nécessairement connexes dans la Charité.

Cependant, à la regarder de près, il y a une faille à la base de cette séduisante synthèse. L'union sans doute, c'est chose entendue, est l'effet premier et propre de l'amour, quand elle n'est pas l'amour même. Mais saint Thomas, et la vérité même des faits, nous apprennent que cette union d'amour peut exister en deux états : l'union réelle, quand l'être aimé est substantiellement présent à celui qui l'aime, de telle sorte que l'on puisse dire que celui-ci le possède ; l'union de l'affection, l'union du cœur, qui peut exister alors même que la présence substantielle et la possession font défaut. L'union réelle est génératrice de jouissance pleine et consommée, de

1. *Summa theol.,* I· II"·, Q. xi.vn, a. 1, ad I''; a. ♦, β.

fruition; l'union simplement affectueuse est sans doute délectable, mais elle consiste essentiellement dans une complaisance amie, qui, loin d'établir une unité absolument effective entre l'aimant et son bien, comporte le *désir* de cette parfaite unité de l'union réelle, et y tend de toutes ses forces. — ce qui suppose à distance le terme de son effort

Or, il n'est pas douteux que la toute première union de charité entre Dieu et l'âme, cette sorte de *punctum saliens* de ce qui sera l'union mystique de la terre, ne soit une union simplement *affectueuse,* et non pas une union *réelle* et de possession. Pourquoi? Précisément parce que c'est la foi qui a mis et conserve en contact la charité avec la Réalité divine qui est son objet, et que la foi, par son intentionnalité, à laquelle s'ajoute son obscurité, tient le réel divin à distance. *Fides attingit Deum secundum quamdam distantiam ab Ipso,* dit justement Jean de Saint-Thomasa. Le Réel divin, en effet, est un réel spirituel, souverainement spirituel, qui ne saurait être touché premièrement que par l'intelligence. C'est pourquoi dans la vision béatifique, où la foi a disparu, l'union de la charité est réelle, immédiat? et totalement fruitive. C'est pourquoi, au ciel, les dons qui n'auront pas cessé d'exister dans leur teneur essentielle, donneront lieu à une connaissance immédiate de Dieu dont la valeur expérimentale sera distincte de la vision intuitive du Dieu vrai, encore que lui étant consécutive3.

I. cr. *Summa theol.,* I* IP·, q. xxviii, a. 1: cf. i'· i– . ' · a. 4, c. ce mot topique : Hôtes *humanae* mentu i ! '-■ ‖ ■*lirini boni est proprius actus charïtatis.*

i. Cf. p. 191.

3. *Summa theol.,* I* U,e, ‹j. 1xviii, a. 6. — Joxsxrs *s* s. Tl . disp. 18, a. 3. n. 6S; a. 8, n. il.

Ici-bas, c'est par la foi, qui tient doublement Dieu à distance, que s'opère l'union première de la charité. Celle-ci ne saurait donc être que complaisance et délectation, accompagnée de désir. Or c'est ce premier chaînon, fait d'amour de complaisance, qui établit le contact de la charité avec la réalité divine; c'est à lui que toute la chaîne des amours subséquents est suspendue. Il est fort vrai que l'amour est réaliste, mais cela ne signifie pas toujours qu'il possède la réalité qu'il aime : cela peut simplement signifier que c'est avec la réalité qu'il entre en sympathie affectueuse, que c'est elle qu'il désire, dans la mesure où le lui permet la préhension de la réalité qu'il peut avoir. Entendons saint Thomas : *Quae quidem unio [secundum affectum'] consideranda est ex apprehensione praecedente; nam motus appetitivae virtutis sequitur apprehensionem* *. Or l'appréhension par la foi est intentionnelle et obscure.

Il est fort vrai, comme poursuit l'objection, que l'exercice de l'amour, amoncelant sur l'être qui est aimé comme des recharges d'amabilités, l'amour que nous lui portons passe de plus en plus dans l'objet, *transit in conditionem objecti,* ce qui fait dire à ceux qui aiment^ : je l'aime parce que je l'aime, ou encore, de l'être qu'ils aiment : c'est mon amour. Mais la qualité de ces recharges, et de l'intimité de l'union qui en est la suite, vaut ce que vaut l'amour qui les a premièrement causées, en vertu du principe : *Omne prias in posteriori salvatur.* Et si c'est un amour de complaisance ou de désir qui est à la tête de tout l'ébranlement, comme dans le cas de l'amour de charité terrestre, jamais cet amour

I. *Summa lheol..* I* II·', y. xxvui, a. 1.

ne pourra servir d'amorce à une union réelle et à la fruition parfaite. Le transfert de notre amour dans l'objet, sous forme d'amabilités, d'attraits, d'amorce pour une nouvelle reprise, n'est que le transfert d'un amour de complaisance qui ne saurait produire une union réelle qu'il n'a pas. L'intimité, l'incorporation, « l'inviscération », comme parle Jean de Saint-Thomas, du Dieu très-aimé en notre âme, ne sont qu'une intimité *affectueuse,* une incorporation par *sympathie,* une *inviscération* du genre de celle qu'exprimait un jour le P. Lacordaire, lorsqu'il écrivait à un ami en deuil ce mot typique : « Mes entrailles s'émeuvent. »

La passivité de plus en plus totale qui s'établit vis-à-vis du Réel divin n'étant, dès lors, que la passivité d'une complaisance grandissante, d'un désir croissant sous la croissance des attraits, l'intervention du Saint-Esprit, adoptant cette passivité amoureuse et en faisant le point d'appui divinement infusé de ses inspirations, ne saurait être que la prise de possession par Dieu de la passivité que comporte un amour de complaisance et de désir, —et ces inspirations, que la mise en branle des goûts divin? et de toutes les délectations surnaturelles que peut engendrer une union qui, originellement et dan? son fond, est une union affectueuse, et non pas une union réelle. *Modicum fermentum totam corrupit.*

On dira : Mais c'est un fait! Les saints nous d:s : n. qu'ils ont cette perception immédiate de Dieu, que leur jouissance est expérimentale. Nous ?.■;cadrons : 11 y a expérience et expérience, jouissance et jouissance. Le savant qui a une longue habitude des

dédales de sa science, en retire une sorte d'instinct, de tact qui lui donne l'impression d'expérimenter les réalités qu'il considère ; ce n'est là cependant qu'une accumulation de vérifications scientifiques, passées à l'état d'énergie subjective, c'est de l'intentionnel intégré et, par l'habitude, devenu si familier qu'il semble intérieur. De même, il y a une jouissance quasi expérimentale dans la considération fréquente de chers souvenirs, auxquels on est affectionné parce qu'ils nous mettent comme en présence d'êtres aimés. C'est l'expérience imparlaite, la jouissance imparfaite, qui laisse l'intentionnel qui la cause en l'état, mais n'en tient pas compte, sachant qu'au delà de l'idée, certainement pose la réalité et se trouve l'objet aimé : — ainsi de ces expériences, de ces jouissances de l'objet divin que cause la contemplation de la foi vive, dont la certitude, en dépit de la distance, équivaut pratiquement à une présence réelle*.

Equivaut, dis-je, et non procure. Car, de deux choses l'une : ou la foi cesse d'être notre régulateur, et alors nous ne sommes plus assurés, au bout de nos impressions d'expérience ou de jouissance, de rencontrer leur objet; ou elle demeure, et alors nous sommes certains, mais non plus à portée d'expérimenter vraiment cet objet, ni d'en jouir en toute vérité[2].

Concluons donc que les dons du Saint-Esprit eux-mêmes, quelle que soit la pénétration qu'ils mettent au service de la foi et de la charité, ne

1. *Summa theol.*. II' II'', q. clxxx, a. ", ad

2. *Tota certitudo intellectus vel scientiae, secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei ; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum.* Saixt Toomas, *Summa Iheol.,* IP II··, Q. iv. a. 8, ad 3m ; cf. c.

peuvent faire tomber le mur qui nous sépare de Dieu, encore qu'ils nous donnent un vif sentiment de la présence de Celui qui se tient en quelque aorte à l'aboutissement de la foi, derrière le morde la foi, *quasi slans post parietem*

Non! rien ne peut prévaloir contre la lot qui exige que notre vie spirituelle soit une v.. intenti ir. ----- *peregrinamur a Domino* 1. Si nous avons, par la foi vive et les dons, une quasi-expérience et Jouissance du Seigneur, il s'agit de l'expérience de le jouissance imparfaites qui nous sont permises : as et que saint Paul a caractérisées, dans ce mot qui serait un paradoxe s'il ne dénonçait la plus réconfortante des réalités : *spe gaudentes*3. Or, disait le même saint Paul : *Quod videt quis, quid sperat*4. On n'espère plus, quand on voit !

ARTICLE III

Si la contemplation surnaturelle simple·· relève de l'activité intentionnelle de la foi vive?

L'àme surnaturalisée, instruite par les certitudes de la foi des amabilités du Bien divin, devenu notre

1. *Cant.*. il. 9.
2. Il *Cor.,* v. 6.
3. *Rom.,* su, 1-2.
». *Rom.,* vni, 24.
s. Je me suis arrêté, en ce qui concerne les divisions de la C---:· *temptation surnaturelle,* après plusieurs tentatives qui ne me satisfaisaient pas pleinement, au vocabulaire suivant, qui me sesebv* definitif. J'appelle : 1° *Contemplation surnaturelle simple.* lexer: ice ce la loi vive sous la pression, tant subjective qu'objective, de *i* rertn : - charité, abstraction faite de l'inspiration du SaintEspnt :ar les d : :: i *Contemplation mystique (cujus causa est occulta.* S. Tr : ~*i* ; s I - de la foi vive illustrée par lesdons intellectuels. *Eap—.e-.i* ;ue proprement dite, l'acte émis par l'àme sous l'inspirât. n de Ja 'jçwse, sans coopération *active* de la foi. tout en demeurant dans sa sphère. — Comme on le verra, les deux premières aortes de eonteaplation s'exercent par le moyen des concepts de la toi, et sont ‹ie l'irdre intentionnel. L'expérience mystique, au contraire, s opère

bien propre, se prend à l'aimer par l'amour d'espérance et de charité. Ces vertus sont des vertus actives, non pas sans doute au même titre que les vertus morales infuses, purement pratiques, mais en ce sens qu'elles sont causes de l'acte d'amour. Il reste que l'espérance et la charité sont d'abord à l'état de complaisance passive vis-à-vis du bien divin révélé par la foi, et qu'après s'être réalisées, chacune à sa manière, dans la volonté active de ce bien, elles redeviennent passives dans la fruition ou jouissance, imparfaite il est vrai, que provoquent les certitudes de l'espérance et de la bonté infinie du Dieu qui veut bien être notre ami.

Dans cet état d'amour pour le Bien divin, qui est son bien, lâme sanctifiée ne connaît rien de plus cher que de penser à lui, que de le connaître davantage; et, comme la foi seule lui découvre ses amabilités, elle fait agir de nouveau sa foi, qui avec les Saintes Ecritures, les dogmes du *Credo,* etc., alimente son désir. 1l en résulte une nouvelle sorte de connaissance de Dieu, qui n'est plus le simple consentement de la foi, même inclinée par l amour de charité, sa forme, mais une connaissance de foi toute cordiale, toute sous la pression du cœur surnaturalisé, *propter amorem rei visae.* Les mystiques aiment à rendre celte vue nouvelle des yeux du cœur par ce mot du psaume : *Gustate et videte.* Goûtez par l'amour d'abord, puis sous la pression de ce sentiment, revenez par la foi vers l'objet divin pour le regarder avec un regard imprégné à sa racine d'amour.

sane concept; elle est immédiate. Si donc on entend par *contempler* voir quelque chose de distinct, celle eipérienee n'est plus une contemplation, mais plutôt sa limite supérieure *(reductive pertinet ad eoniemplalionem).* C'est un sens intellectuel confus de l'objet divin, analogue au sens du goflt ou du toucher.

A sa racine seulement? Non pas! L'objet divin lui-même, disions-nous, bénéficié. par c<n.re-coup. de l'amour de complaisance que lui porte lime sainte. Cette complaisance émigre pour ainsi dire du sujet, et, par la simple fréquentation du eonareeree habituel de l'amour, devient comme une qualité _ l'objet. Et n'y a-t-il pas dans tout amour mêm humain, un semblable transfert ? La raison. ;e ibcü: de cette nouvelle phase de l'amour, c est objet déjà aimé nous devient cher et familier. 11 s'est nimbé, pour ainsi dire, de l'amour qu on lui a porté, et qui a renforcé son attrait. On se compta;: en lui. Et cette sympathie inspirée par l'objet, sans avoir par soi de valeur pour l'esprit, ne laisse pas d'intensifier sa valeur d'intelligibilité. On entre plus à fond, même par l'intelligence, dans les modalités intimes d'un objet qui nous est sympathique. Ce n'est plus seulement sous la pression subjective de l'amour de la chose vue que l'on aime, c'est aussi sous la pression objective de notre propre amour dont notre objet s'est comme *enchante,* qu'on voit celui-ci, qu'on le pénètre et qu'on l'aime à nouveau. Ainsi en est-il de l'objet divin, devenu un objet familier, si l'on ose dire, pour l'âme sainte. Le? lois sont les mêmes : les lois universelles de l'amour[1].

Ce regard cordial de la foi, sous la pression, tan:

1. Cf. Jleàn de Saïs't-Tuomas, *Cursus theol.,* I· II*·, a. m, : .·: ·· i - n.9.—A. l.ïHOXXTER.Trad. de la Somme th.ologique. Lu ; ▮ appendice si, p. 541-542. Au fond, cette doctrine n'est qu'une a_p cation a la contemplation surnaturelle du grand pncr;:« ~-.s *unusquisque est talis finis videtur ei.* Selon no» disp- s.u·: lires. l'objet nous apparaît tel ou tel. Cf. A. Gxrdeiu *Le* ▮‹ *ГApologétique, ı.* IL C. n. *Les suppliante» de la CrediMliSe.* » *c,- •».p. 1XM4L

à sa racine qu'à son aboutissant, do l'amour de charité, mérite, à notre avis, le nom de *contemplation. surnaturelle.* D'aucuns le dénomment contemplation acquise, en raison des actes successifs et accumulés de foi et d'amour qui en sont la cause Quoi qu'il en soit de cette épithète, due à ce que la contemplation en question est l'effet de la répétition d'actes voulus de foi et de charité et, à ce point de vue, ressemble à nos habitudes naturelles acquises, il n'en reste pas moins que cet exercice de pensée et d'amour, jaillissant *à'habitus* infus et substantiellement surnaturels, sous l'influence de la grâce de Dieu, est vraiment surnaturel, ainsi que son effet.

Cet effet, d'ailleurs, est bien une contemplation. Ce quelque chose d'agité et comme d'anxieux à certains moments, *cogitatio,* qui demeure dans la foi sous l'empire de la volonté, et même sous l'empire de la charité, n'est sans doute pas totalement supprimé, mais il est amoindri : le regard est plus ferme et se concentre dans une intuition simple, immobile, analogue à celle que l'évidence produit dans l'esprit par sa force propre, lorsqu'elle met celui-ci dans l'état de contemplation naturelle.

Ce n'est pas cependant encore la contemplation proprement *mystique,* car il n'y a dans l'exercice de cette contemplation, si surnaturels que soient tous ses facteurs, rien qui dépasse ce que nos actes normaux de foi et de charité, en s'actionnant mutuellement, peuvent produire par soi, avec la grâce ordinaire de Dieu. C'est une foi vive qui donne son

t. Je ne parle parle pas ici de la contemplation acquise, au sens «Tactos *acquisitus « theologia scolastica :* Cf. Jos. nu Sscrr-EsraiT, *op. cil.*

plein de foi vive. La contemplation qu elle procure n'a rien de spécialement occulte daas ses causes ni dans son objet, quand on les compare aux causes et aux objets de la simple vie chrétienne. Cest une contemplation à forme humaine, puisque c'est noes-mêmes, à tout prendre, qui gardons la - mouvement et en réglons l'allure. T nullement envahis par le Mystère divin. - *: - ? nous par lui-même, objectivement et su:-ji 7-- d'une manière occulte et selon les lois propres. ne sont nullement nôtres, de son agir, ce qui ‹ : tue proprement l'activité *mystique* *.

C'est pourquoi nous donnons à cette contemplation le nom de *Contemplation surnaturelle simpi-*.

Cependant, d'ordinaire, si l'on est fidèle à cette grâce, les choses ne s'arrêtent pas là, car la foi vive, si elle suffit à assurer la contemplation surnaturelle, est aidée normalement dans son œuvre par les dons intellectuels du Saint-Esprit.

Sans doute, les dons du Saint-Esprit n'interviennent pas forcément dans tout acte de foi vive : ce sont, comme nous l'avons dit, des secours contre les défaillances de la foi des âmes saintes, par: - des aides pour aborder des œuvres plus difficiles : - plus hautes. Mais précisément, la foi vive. sens l'impulsion de l'amour, aspire à l'œuvre la plus barr- et la plus difficile qui soit, connaître Dieu davamr pour l'aimer davantage. Concevrait-on qu'au m : r.- ' : où l'âme, par la foi vive donnant son plein, s er-

i. Saint Thomas, comme dit le P. I.emomxter. op. *et lee.* >· es explicative* (40), p. M6, n'utilise pas couramment le terme j.'-i^e-B Ta cependant défini brièvement, *In l. Beali Dyonirii, De Dirinit Prologue.* Cf. *infra,* p. 16T, note 3.

flamme, comme dit saint Thomas, citant saint Grégoire, pour voir de plus près la divine beauté, *inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam'*, elle ne fasse pas état de tous ses moyens et n'utilise pas la ressource que les dons du Saint-Esprit, d'une manière habituelle, mettent à son entière disposition?

« L'oraison en foi », telle que la décrit Bossuet, est un exemple très-réussi de la manière dont s'opère graduellement, et comme imperceptiblement, la transition. Au début, c'est une simple contemplation surnaturelle et active de foi : mais peu à peu, la passivité se fait jour, grandit, devient l'élément prépondérant, et, sous l'action des dons du Saint-Esprit, l'oraison en foi s'achève dans une contemplation proprement mystique.

ARTICLE IV

Si la contemplation mystique est intentionnelle?

L'âme donc, utilisant les dons, se met en acte de disponibilité aux inspirations qui peuvent l'aider dans son œuvre présente, elle se rend actuellement impressionnable sous l'action de l'Esprit de science, d'intelligence et de sagesse, et Celui-ci, qui, du fait de la charité, ne lait qu'un avec elle, « *Qui adhaeret Domino unus spiritus est*2 », agit sur elle en conséquence.

Cette action de l'Esprit divin n'opère pas une œuvre totalement neuve. Les dons sont faits pour secourir les vertus. Le^ dons intellectuels affectent donc une âme en état de foi vive, en acte d'adhésion

4. *Summa theol.*, IP II" q. clxxx, a. I.
2. I *Cor.*, ri, «.

cordiale à l'enseignement révélé. Saint Grégoire a excellemment résumé leur rôle à tous, lorsqu'il s dit, parlant du don d'intelligence : *De auditis mertem illustrat'*. Les dons intellectuels éclairent l'âme touchant les vérités que lui a fait connaîtr « l'entendre de la foi », *auditus fidei.* L'acte qui émane de cette foi éclairée par les dons, *fides illustrata donis,* est proprement l'acte de contemplation mystique.

Cette contemplation diffère des simples assentiments de la foi vive, en ce qu'elle n'est plus uniquement active, mais aussi passive sous l'action de l'Esprit, et qu'elle ressortit ainsi directement au mystère divin, tant au point de vue de sa cause principale qui est l'Esprit-Saint lui-même, qu'au point de vue de son objet qui est Dieu, pénétré à un degré qu'il n'appartient qu'à Dieu de connaître et de communiquer; car, dit l'Apôtre : « Qui donc parmi les hommes sait ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui-même? ainsi personne ne connaît bien ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu? Or nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu, mais l'Esprit qui est de Dieu, afin que nous sachions les choses qui nous ont été données par Dieu 2. » En raison de cett appartenance de la contemplation qui relève des dons du Saint-Esprit au mystère divin qui est cause et son objet propre, en raison aussi du mode éminemment mystérieux, puisque divin, qui es résulte, on lui réserve le nom de contemp-at mystique 3.

I. *Moralium,* c. xv.
t I *Cor..* U, 11-12.
X Pour saint Thomas, la connaissance mystique est ainsi –oœæ—:

Le théologien de la connaissance mystique qui a le mieux mis en lumière cette convergence des deux actions, la divine et l'humaine, pour produire l'acte simple de la contemplation mystique, me semble être le carme Joseph du Saint-Esprit. Il a condensé sa doctrine dans cette phrase lapidaire : La foi éclairée par les dons, *illustrata donis,* est *Vhabitus* immédiatement producteur, *proxime eliciens,* de la contemplation divineEt il en a expliqué le sens, établi le bien-fondé, défendu les divers aspects avec une clarté, une vigueur de dialectique, un luxe de textes parlants et faisant autorité, vraiment admirables.

Sa thèse est que la vertu de foi, perfectionnée par les dons, *perfecta dono,* comme dit saint Thomas2, constitue le principe prochain formellement un de l'acte essentiellement simple qu'est la divine contemplation, *simplex intuitus divinae veritatis3.* La vertu de foi, comme telle, fournit le corps de cet acte, les dons son mode surhumain.

L'acte de foi, ainsi surélevé par les dons, n'est cependant pas l'acte principal et formel de la foi, le *croire.* Le *croire,* en effet, est un jugement définitivement arrêté, tant du côté de son motif, la vérité première révélante, que du côté de son objet, la

en raison du caractère occulte de son *objet,* à savoir *hoc ipsum quod Deus est,* lequel excède tout ce que nous en pouvons connaître par les· créatures, et n'est connu par nous que négativement. *De Divinis nominibus,prologus,* J *sed quiaomnis similitudo;* Cf. leç. 1, *§ secundo inducit praedictae.* — Jean de saint-Thomas la définit par son caractère affectif et inspiré : « *Quod affectivum et spirativum est vocatur mysticum, ad differentiam cognitionis philosophicae, et quae studio... acquiritur.* · *Cursus theol.,** II··,Q. txx, disp. 18,a. 3, n. 46.

I. Josepuvs λ Spianr Sancto, 0. C., *Cursus theologiae mystico-scolasticae.* Disp. 13, q. i, $ ni, S*. En réimpression.

S. *In Isaiam,* c. xt *et passim.*

3. *Summa theol..* IF II*·, q. clxxx, a. 3, ad !■; a. 4.

vérité révélée. Rien de plus achevé qu'un assentiment donné sous l'emprise de Dieu lui-même. C'est un absolu dans son ordre. Le Saint-Esprit lui-même ne saurait perfectionner ce que Dieu opère ainsi. Cet acte ne peut donc être sujet à une modification quelconque. Mais, selon Cajetan, dont l'auteur adopte la doctrine, d'ailleurs si solidement établie1, la foi, outre le *credere,* a des actes conséquents et secondaires, qui, précisément parce que situés dans les au delà du *credere* émis sous le témoignage divin, sont susceptibles d'être modifiés et perfectionnés. Ce sont des jugements et des sortes de perceptions touchant la vérité révélée, qui, d'après les exemples que donne Cajetan, semblent pouvoir être identifiés avec ces jugements qu'habilite, selon saint Thomas, le don d'intelligence, et qui portent sur des dépendances de la vérité révélée, *quaedam alia ad fidem ordinata,* ou même sur la vérité révélée elle-même, mais d'une manière extrinsèque et négative selon laquelle « *cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati {fidei) non contrariantur.*

Peut-être pourrait-on aussi identifier ces actes secondaires de Cajetan avec ces jugements et reperceptions touchant son objet, qui conviennes·. la foi, non en tant que foi, mais en vertu de la co·.-naturalité qui s'établit entre l'objet de tout éüé.- et cet *habitus* lui-même. L'informité de la foi. z: suppose Cajetan dans ses exemples, n'est pas obstacle à cette identification, car la foi informe : laisse pas d'être un *habitus* bon, *ver : fde>.* et d'avoir droit, d'une manière diminuée, au j trement

I. Cxietas, *In Summam lheol.,* Π* II*·, 0· xlv, a. I. Co«-.t <·. Cf. A. Ixwoxxyeb. *op. cit.,* p. 538, 5 a, b, c; cf. p. ?43-Mk

i. *Summa theol..* Il* H*·, q. vni, a. 2.

par connaturalité. En tout cas, ces actes secondaires ne sont pas regardés par Cajetan comme solidaires de la foi informe : ils se retrouvent dans la foi vive. Or, saint Thomas dit de ce jugement de foi par connaturalité : *Et hoc modo* (scilicet per rectum judicium ex habitu virtutis) *per lumen fidei, divinitus infusum homini, homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis* 1 ; il dit de sa perception par connaturalité : *Lumen fidei facit videt e ea quae creduntur... sicut per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum 2.*

Ces deux exégèses d'ailleurs se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent. La seconde aurait l'avantage que, — l'acte fourni par la foi à la contemplation, visant déjà l'objet divin par mode de connaturalité, et, précisément, les dons communiquant à la foi une connaturalité supérieure, celle qui dérive de l'union à Dieu par la charité, — la fusion des deux influences serait plus complète et leur résultante plus harmonieuse. Quoi qu'il en soit, je tiens pour très-assuré, avec Joseph du Saint-Esprit, que la foi fournit le corps de la contemplation mystique, non par le *credere* qui ne saurait être modifié, mais par ses actes subséquents, *percipere, judicare.*

Quant aux dons du Saint-Esprit, leur rôle est d'*illustrer* la foi, de manière à modifier ces actes secondaires, qui constituent, ainsi modifiés, l'acte simple de la contemplation mystique3.

Aucune opinion ne peut davantage corroborer

1. *Summa theol.,* q. ii, a. 3, ad S">.
2. *Ibid-, Q.* I, a. 4, ad 3".
3. Josephes * Sfirito Sancto, *loc. cit.. q. ni", Qualiter Spiritus Sancti dona concurrant ad contemplationem* S 1,n. 6S, sq.

ma thèse, puisque le corps de la contemplati n mystique y apparaît constitué par un acte de l'intentionnelle loi, et que les dons ne concourent à cet acte que pour lui donner son caractère proprement mystique, de connaissance des vérités de la foi selon le mode divin qui résulte tant de Faction directe du Saint-Esprit que de la connaturalité achevée établie en l'âme par cette divine intervention. Un mode en effet ne saurait faire sortir de son essence l'être qu'il affecte. Or, il est de l'essence de la foi de connaître Dieu avec des concepts à forme humaine, d'être intentionnelle. Donc il en est de même pour la *fides illustrata donis'*.

Il me reste cependant un point obscur dans ia formule de Joseph du Saint-Esprit, point sur lequel, malgré une lecture répétée et des plus attentives, je n'ai trouvé chez lui que des éclaircissements fragmentaires. Notre auteur trouve toute simple et claire l'expression *fides illustrata donis*. J'avoue que, sans émettre le moindre doute sur un terme qui nous vient de saint Grégoire, ou presque2, et qui s'autorise certainement du mot plusieurs fois répe: de saint Thomas : *virtus {fidei} perfecta dono,* cet: expression, loin d'être une solution, pose pour me. un problème3.

Je me demande comment peut s'opérer la per.--

1. Cf. A. Lemosnveb, *op.eif.,* appendice II, D. p. .'^J. s-- : meut cette conclusion : « La connaissance par les dons s ; ? - donc, quoique de façon différente, sur le plan de !» : <· : : intentionnelle ou conceptuelle qui est celui de la (

i Saint Grégoire dit: *donum intellectus de* au *trot :* il ne dit pas *fidem.*

1 Il en est de même de l'expression de saint Thomas : Γ; -. . *quibus dona adjunguntur, secundum quod unus hcbi:--j* zx Tjosr aiTCiuus adjcsattr, III *Sent.*. Dist. 34, q. i. a. t, e.

tration des dons intellectuels dans la vertu de foi, pour constituer ce principe formellement un de l'acte essentiellement simple de la contemplation mystique, qui se nomme la *fides illustrata donis.*

Cajetan semble dire que la fusion entre les deux lumières s'opère dans l'acte final, et non dans *Yhabitus* de foi. « Les dons du Saint-Esprit, dit-il, ne se distinguent pas des vertus théologales au point d'engendrer des actes disparates : ils achèvent le commencement de bonté que les actes, non pas premiers, mais secondaires des vertus théologales tiennent de ces vertus... Ces actes (secondaires de la foi) sont les mêmes que ceux des dons de sagesse, de science et de conseil, mais, quand ils sont émis par la foi, ils n'ont pas une perfection telle qu'ils n'aient pas besoin de la perfection des dons. Et quand ils sont émis par les dons, ce ne sont cependant pas d'autres actes, ce sont les mêmes mais émis d'une autre manière, *non alii sed alio modo,* car ils sont émis comme s'originant à l'instinct du Saint-Esprit '. » On remarquera que Cajetan attribue l'émission, en la seconde manière, des actes secondaires de la foi directement aux dons du Saint-Esprit, ce qui semble supposer une influence parallèle de la foi et des dons, et impliquer que la fusion de ces deux influences n'aurait lieu que dans ces actes. Que deviennent la *virtus perfecta dono* et la *fides illustrata donis?*

De même, le P. Garrigou-Lagrange qui, dans la première édition de son ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation,* avait affirmé simplement « qu'il n'y a pas deux actes simultanés, mais

I. *Summa theol.,* I' II»·, 9. xtv. a. *i : Comment.,* n.3.

que la contemplation infuse est un acte qui procède quant à sa substance de la foi infuse, et quant à son mode surhumain du don de sagesse », — ce qui semble se rapprocher de la formule, d'ailleurs invoquée par lui en note, de Joseph du Saint-Esprit, — fait précéder cette même formule, dans sa seconde édition[1], de cette explication : « La contemplation infuse est un acte qui procède du don de sagesse ou de celui d'intelligence comme de son principe élicitif formel et prochain, tout en procédant, *concommitanter,* de la vertu infuse de foi comme de son principe radical. » Et cela ne rend pas absolument le même son que la formule première, ni surtout que la formule de Joseph du Saint-Esprit : La foi, illustrée par les dons, est *Yhabitus* qui émet immédiatement *{proxime eliciens}* l'acte de la divine contemplation-'. 11 y a donc ici une obscurité à éclaircir.

Reprenons la formule de Joseph du Saint-Esprit, qui, en l'occurrence, a le double mérite de s'abriter sous les formules de Cajetan et de patronner celle du P. Garrigou-Lagrange. Quel genre d'information ou de qualification peut bien représenter l'expression *illustrata donis* appliquée à la foi?

Dans son dernier paragraphe consacré à la dernière instance, là où les scolastiques aiment à livrer leur pensée de fond, Joseph du Saint-Esprit sembl·-. se prononcer pour une modification directe de *Yhabitus* de foi par les *habitus* des dons : « Par leur nature même, dit-il, ces *habitus* sont destinés a modifier *Yhabitus* de la foi en l'éclairant, de telle

1. T. I, p. 411 dans les deux éditions.
i. Texte cité *supra,* p. 108.

sorte qu'il puisse émettre l'acte de contemplation. » Et, cette modification a tout l'air d'une *information :* « Les dons n'affectent pas immédiatement la puissance, mais par l'intermédiaire de la foi formée, *media fide infusa formata.* » Ils affectent donc, c'est-à-dire informent directement, en la qualifiant, la foi, et celle-ci une fois qualifiée ainsi, affecte, qualifie à son tour son sujet, c'est-à-dire la puissance. L'expression *fides illustrata dono* indiquerait donc une modification intrinsèque accidentelle de l'être même de la foi.

Or cela me paraît difficile à admettre pour deux raisons. La première, *ex communibus,* est qu'un *habitus* ne saurait perfectionner et qualifier de cette manière un autre *habitus.* Un accident matériel, la couleur par exemple, peut informer et qualifier l'étendue, produire l'étendue colorée, et ainsi, *media quantitate,* affecter la substance. Un *habitus,* lui. est une perfection achevée dans sa ligne spécifique, *ultimum potentiae,* fermée donc entitativement à tout perfectionnement ultérieur, lequel, survenant après que l'être est parfait, ne saurait être que disparate. — La seconde, *ex propriis,* c'est que les dons du Saint-Esprit, comme *habitus,* ne sont pas directement opératifs : ce sont des dispositions rendant l'âme passive sous l'inspiration directe du Saint-Esprit lequel, d'ailleurs, normalement agit sur l'âme, *mentem f* en conformité avec le genre de passivité qu'ils étalent, passivité sous l'Esprit de

I. On ne saurait trop remarquer que dans toute la question des Dons, saint Thomas nomme le *Mens* ou même l'homme, non les vertus, comme le sujet sur lequel directement tombent les inspirations du Saint-Esprit. Il s'agit évidemment ici du *Mens,* en tant qu'il comprend non seulement l'essence de l'àme mais scs puissances: *dona proprie sunt quaedam perfectiones potentiarum animae, summa theol.,* Π1 P., q. tu, a. ·, c. et ad 1".

sagesse, de conseil, de force, etc. On ne voit pas un *habitus* actif comme la foi, qualifié et perfectionné directement, dans son entité spécifique, par une qualité dont l'effet formel est de rendre passif. Ce sont, de nouveau, des perfections disparates.

Il faut donc trouver autre chose. Ce ne sera pas trop difficile, et Joseph du Saint-Esprit lui-même nous fournira de bonnes indications[1].

Nous avons affaire à des *habitus,* et des *habitus* sont en relation avec des actes, soit pour les émettre, *habitus* opératifs, soit pour les subir, *habitus* passifs. Or les actes peuvent se perfectionner les uns les autres, non par manière d'information ontologique, imagination « absurde » au dire de Joseph du Saint-Esprit[2], mais par voie de motion d'un acte sur un autre acte. Saint Thomas nous apprend que la motion de la volonté, par exemple, exerce une influence formelle, et donc qualificatrice, sur l'acte extérieur[3], et, d'une manière générale, que l'acte d'intention d'une fin, en agissant sur des actes qui ont déjà leur spécification propre, leur apporte une qualification nouvelle, en les ordonnant à cette fin[4]. Les *habitus* opératifs, n'étant autre chose que de l'activité intégrée, se comporteront de même. Ils qualifieront, s'ils sont détenteurs d'une forme plus haute, les *habitus* déjà formés par une spécification mineure. Et c'est ainsi, exemple illustre, que la charité est la forme de toutes les vertus, de la foi

1. *Op. cit.,* Disp. 13, q. nr, n. 76-78.
2. *Op. cil., ibid.,* n. 7» : sans doute pour la même raison, et *a fortiori,* que nous avons donnée en premier lieu, contre l'information ontologique d'un *habitus* par un *habitus.*
3. *Summa theol.,* I* Π'', Q. xvttt, a. 7.
4. *Ibid.,* a. «.

en particulier, par le branle qu'elle est capable de leur communiquer vers la fin ultime. C'est une information extrinsèque, — *non. quidem essentialiter, sed effective* [1]. A ce genre d'information dynamique un *habitus* ne répugne pas ; il ne lui est pas impénétrable, comme à l'information ontologique. Ne serait-ce pas d'une manière analogue que les dons modifieraient la vertu de foi ?

Il y a, à cela, des difficultés. Les dons, en tant qu7t«ôz7«s, ne sont pas moteurs comme la charité. Ce sont des *habitus* passifs. Comme *habitus,* ils n'ont donc rien de ce qu'il faut pour informer par manière d'efficience.

Ensuite les dons, toujours comme *habitus,* sont postérieurs à la foi. Ils n'existent que dans une âme déjà unie à Dieu par les vertus théologales, qui sont leur « racine » et dont ils sont des « dérivations » — comme parle saint Thomas. Les dons intellectuels, en particulier, constituent pour les vertus théologales, *un service :* ce sont des *habitus* dont l'àme déjà unie à Dieu se sert à volonté pour s'exposer aux inspirations du Saint-Esprit.

Il semble donc bien que les dons, n'étant pas des *habitus* opératifs, mais des passivités, et d'ailleurs étant postérieurs à la foi, ne puissent pas, comme *habitus,* exercer sur la foi l'influence modificatrice qu'il faudrait.

Ne désespérons pas, cependant, de trouver une solution.

Aussi bien, la charité, elle aussi, est en un cer-

1. *Summa theolog.,* II' II". y. xxiv, a. 8. — Cf. le très-intéressant passage sur la manière durit la charilé informe la foi : Saini Thomas, II *Sent.,* Dist. 2(1, a. 4, ad 6".

tain sens postérieure à la foi, puisqu'on ne peut aimer Dieu que si on le connaît, et qu'on ne le connaît comme il est en soi, comme objet donc de charité, que par la foi; mais, quand la charité est engendrée, tout cela se retourne, et, dans l'ordre de causalité, la charité ordonnée directement à la fin ultime prend pour autant empire sur la foi, ce qui ne modifie pas l'espèce de celle-ci, assurément, mais lui ajoute intrinsèquement ce mode excellent qui en fait la foi vive. Ne pourrions-nous espérer un retournement analogue pour les dons du Saint-Esprit?

Cela est non seulement possible, mais c'est un fait. Il n'y a, pour le reconnaître, qu'à ne pas regarder dans les dons leur qualité *à.'habitus,* mais les inspirations du Saint-Esprit, auxquelles ils donnent droit, d^ailleurs, d'une manière habituelle.

Cette fois, nous abordons, si je ne me trompe, à quelque chose de tout à fait compréhensible et de tout à fait satisfaisant, que nous cachait la manière abrégée de parler des scolastiques, habitués à sous-entendre les facteurs concrets des relations qu'ils établissent, pour porter toute leur attention sur les termes formels entre lesquels finalement jouent ces relations. *Fides illustrata donis,* ce raccourci signifie, à parler concrètement, que l'âme juste qui a la foi vive, et par ailleurs dispose des *habitus* passifs des dons intellectuels, lorsqu'elle utilise ceux-ci, attire sur soi les inspirations du Saint-Esprit auxquelles les *habitus* des dons utilisés correspondent. En sorte que l'âme juste, *toujours ave sa foi vive,* se trouve finalement sous la lumière irradiée par l'Esprit d'intelligence, de science et de sagesse. Ce ne sont pas les *habitus* des dons qui

directement modifient la foi et l'illustrent : ce sont les inspirations du Sain'-Esprit, agissant par mode d'efficience illuminatrice, tout comme, dans son ordre, et selon son mode, la charité agit sur les vertus pour les informer.

Les *habitus* des dons donnent cependant leur note à ces inspirations, en ce que, par leur permanence *à'habitus* dans l'àme qui est leur sujet, ils font de ces inspirations quelque chose de permanent dans l'âme juste; de plus ils déterminent, en vertu d'une corrélation divinement établie entre la passivité spéciale à chacun des dons et les inspirations du Saint-Esprit, le caractère de l'illumination divine à recevoir. Selon que le juste étale ou expose son don de science, d'intelligence ou de sagesse, il déclenche, si l'on ose ainsi parler (et on doit l'oser si tant est que l'expression *uti Spiiitu Sancto* soit classique, appliquée au juste), une illumination correspondante 1.

L'Esprit de science stimule sa foi de manière à ce qu'elle saisisse, dans le néant de la création, le « *tout* » du Créateur et que, découvrant à fond que la valeur des créatures vient entièrement de leur relation à Dieu, elle les néglige définitivement, avec un exclusivisme désormais sans repentance, pour se porter vers la source de leur bonté. L'Esprit d'intelligence approfondit les vues de cette foi, les rendant pénétrantes et scrutatrices même dès profondeurs de Dieu, substituant à l'agitation de la *cogitatio*2 une foi qui s'attache avec la fixité d'un regard, une foi, si assurée, si fixée que nous serions

1. Cf. *k.* GâRDEit, *Les dons du. Sainl-Espril dans les saints dominicains,* Introduction, p. 32-3».
2. Summe *theol.,* It" II'', o· cixxx, a. 3, ad 3''.

tentés de dire qu'elle voit. Enfin, s'emparant de l'acte de foi à sa racine, de la « pieuse affection », *pia affectio,* de la volonté pour les biens divins, déjà perfectionnée par la charité, l'Espril de sagesse hausse cet acte de foi à la hauteur de l'Absolu divin, le distend pour ainsi dire à la mesure des exigences de l'amour de Dieu par-dessus tout, jusqu'à le dilater dans un sentiment intense qui est à sa manière un acte d'intelligence, et qui, tout en faisant corps avec les consentements de la foi, qui demeurent son principe radical, se perd devant l'excès de l'être de Dieu, le proclamant, par cette attitude, infiniment supérieur à toutes les représentations de la foi, même éclairées par l'Esprit de science et d'intelligence.

La voilà la vraie contemplation mystique issue directement, *immediate elicita,* de la foi du croyant, elle-même modifiée intérieurement par l'action élévatrice et illuminatrice du Saint-Esprit!

Les *habitus* des dons ont une influence décisive dans cette modification puisque ce sont eux qui, en mettant habituellement par leur passivité les interventions du Saint-Esprit à la disposition du juste, assurent la permanence de l'illumination divine qui sans cela serait transitoire ; puisque ce sont eux qui déterminent la « coloration » de ces illuminations, selon que le juste use de son don de science, d'intelligence ou de sagesse. A ce point de vue l'expression *fides illustrata donis,* la foi éclairée par les *habitus* des dons, demeure vraie.

11 n'en reste pas moins que ce qui modifie la foi directement, ce ne sont pas les *habitus* des dons, mais les illuminations du Saint-Esprit déclenchées par les dons. A ce point de vue, la foi illustrée par les dons, ou mieux le juste qui croit sous l'influence

de cette illumination divine est comme un instrument du Saint-Esprit, *organum pulsatum a Spiritu Sancto,* dit saint Grégoire de Nazianze'. Ce n'est pas sans doute un instrument inanimé, un mécanisme, simplement traversé par l'impulsion que lui donne l'artiste, c'est un instrument vivant, qui, comme tel, ne cesse pas d'opérer *ab intrinseco,* en vertu d'un principe intérieur qui fournit la substance de son acte -. A de tels instruments la motion principale ne peut communiquer qu'un mode supérieur de leur action. C'est cette hausse que produisent dans la foi les illuminations du Saint-Esprit correspondant aux dons intellectuels. Les choses qui dépassent la raison sont le domaine de la foi, qui est la vue des réalités divines dans un miroir et une énigme; mais la saisie de ces réalités spirituelles dans leur vérité nue, *nudâ veritate,* dépasse le mode humain : *supra humanum modum est.* Les pénétrer ainsi, ce sera l'œuvre du don d'intelligence, en tant qu'il éclaire les choses entendues par la foi, comme dit Grégoire [3].

Nous conclurons donc que le *concept* de la *foi illustrée par les dons* est des plus cohérents pourvu que l'on sache l'entendre, que l'on n'imagine pas un perfectionnement direct de *Yhabitus* de la foi par *Yhabitus* du don ; que l'on restitue toute la filière qui, — de *Yhabitus* du don, dont se sert le juste, — remonte vers les inspirations du Saint-Esprit, — pour, de là, descendre vers le croyant et modifier sa foi. en lui donnant de *tendre* vers les parfaites

1. *Oratio* X.L11I, P. G. Migne, l. 36, col. S88. — Cf. *Diet, de theol. cath.,* mot : *Dons du Saint-Esprit,* col. 1739 et 17SU.
: *Summa theol.,* I» II··, q. 1 sïu i, a. 3, ad 9·.
3. Saint Thomas, III *Sent.,* Diet. 3*. q. i. a. 2. c.

évidences de la vision bienheureuse, où habite l'Esprit qui l'inspire, par l'évidence mystique de la contemplation divine, — de la même façon que la charité modifie elle aussi la foi, mais selon un mode humanisé, pour la faire tendre vers la fin ultime*.

Et nous conclurons enfin, de tout cela, en pleine connaissance de cause, que la contemplation mystique, émise immédiatement par la foi *illustrée par les dons,* c'est-à-dire par une foi gardant son essence et simplement *modifiée* par l'influence du Saint-Esprit, ne dépasse pas la portée intentionnelle de la foi.

ARTICLE V

Si les oraisons dites semi-passives sont, elles aussi, d'ordre intentionnel?

Il semble que l'on doit faire rentrer dans cette contemplation intentionnelle ce que les théologiens mystiques appellent l'oraison incomplètement passive, avec ses phases : le recueillement, la quiétude, le sommeil des puissances. Ces oraisons, en effet,

I. Il y aurait beaucoup de recherches à faire touchant la synergie profonde qui règne entre l'action informante de la charité et l'action surélevante du Saint-Esprit par les dons. Si l'on se rappelle que les dons ne sont pas autre chose que les passivités qui s'éveillent au cours de la vie d'amour de Dieu, consolidées ou habilitées par le Saint-Esprit, ne pourrait-on regarder l'action des dons comme ajoutant normalement son mode à l'information des vertus par la charité î En sorte que l'information de la foi parla charité amènera,: avec soi les inspirations du Saint-Esprit, correspondant aux dons intellectuels, et que la foi serait dite *vive* non seulement de par la motion de la charité qui pour cela est essentielle, mais aussi. *pnprie concommitanter,* de par les inspirations intellectuelles du Saint-Esprit.

ne semblent pas être autre chose que les formes concrètes de la contemplation mystique.

Il est vrai que les mystiques les plus autorisés considèrent ces oraisons comme des étapes acheminant vers l'oraison d'union complètement passive, qui se consomme dans le fond de l'âme, et, dès lors, les réservent à la pure contemplation de Dieu lui-même, présent en l'àme. La contemplation intentionnelle s'exerce, au contraire, à propos de tous les objets de la foi, pour autant qu'ils nous mettent en rapport avec Dieu; elle a particulièrement pour objet Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré dans son être total de Verbe incarné, donc dans son humanité, avec tous les mystères de sa vie.

Cetie difficulté doit-elle nous arrêter ? Remarquons d'abord que, d'après les mystiques eux-mêmes, il peut y avoir des oraisons de recueillement, de quietude, d'union simple même, en dehors du sentiment de la présence de Dieu dans l'intérieur de l'âme[1].

Il semble bien dur, d'ailleurs, et bien peu conforme aux faits d'exclure de ces oraisons la contemplation de Notre-Seigneur, dans sa réalité totale de Verbe incarné, spécialement au Saint Sacrement de l'autel, ou encore dans le tabernacle d'un instant qu'est le corps du communiant, et cependant, en tous ces états, Notre-Seigneur est forcément, quint à la substance de son humanité, hors de notre âme. Car on ne saurait admettre une demeure du Verbe incarné en notre âme, semblable à la présence substantielle de la Sainte Trinité[2].

4. M. l'abbé Saudreau cite un certain nombre de témoignages qui me paraissent faire la lumière complete sur ce point. Cf. A. Saudreac, *L'état mystique,* c. ix, n. 79-86, édition 4921, p. 81 sq. — Cf. saint François or. Salts, *De t'Amour de* Dte«,t. VI, c. vu.

2. Cf. saint AüGi'STiN, *Epist.* 187, *alias* B7 *(bened,* 6), *Liber de Prae-*

De même, Dieu, ses attributs, la Sainte Trinité, considérés aussi bien en dehors de nous qu'en nous, comme simplement faisant face à notre acte de foi vive, semblent bien pouvoir être l'objet des oraisons de recueillement mystique et de quiétude.

Pour ces raisons et d'autres analogues, nous sommes portés à regarder ces états d'oraison comme appartenant, par droit de première mainmise, à la simple vie de la foi vive aidée des dons, à ne pas les restreindre à la présence intime de Dieu dans l'âme, du moins tant que ces oraisons demeurent incomplètement passives.

Et la raison foncière de celte opinion c'est, précisément, que ces oraisons sont *incomplètement* passives, parce qu'il y a encore « travail », comme dit sainte Térèsc, c'est-à-dire, exercice personnel des vertus actives, et donc de *Vactivité* intentionnelle de la foi.

Or qui dit intentionnel, dit rapport à une réalité par le moyen d'idées, donc exclut le contact immédiat et suppose la réalité visée à distance. Cette distance ne s'oppose pas, d'ailleurs, lorsque la réalité est certainement présente, comme Dieu et Notre-Seigneur le sont à la foi, se donnant à nous comme un ami se donne à son ami, à ce qu'il y ait une expérience et une fruition imparfaites dans la contemplation, ainsi qu'il a été dit plus haut.

J'estime donc que l'on peut parler, comme les saints l'ont fait, d'oraison de recueillement, de quiétude, et même de sommeil des puissances à propos

sentia Dei : · Secundum liane formam (bumanam) non est putandus ubique diffusus ·, " 10. Comme Verbe, au contraire, il est partout : . Christum... ubique totum praesentem esse non dubites tanquat Ileum... >, n. 41.

de la personne de Notre-Seigneur, de la visite au Saint-Sacrement, de la communion, enfin de la Sainte Trinité, de la vie trinitaire, de Dieu et de ses attributs, contemplés comme simples objets de foi, indépendamment de leur demeure dans l'âme.

Nous pouvons donc enrichir la vie intentionnelle de la foi vive aidée par les dons, de toute la vie d'oraison, l'expérience immédiate de la Divinité étant, une fois de plus, réservée. Et ainsi nous possédons, pour inviter notre réflexion à remonter vers la source divine de tout ce jaillissement, un ensemble de phénomènes véritablement imposant.

Tout est préparé pour revenir à notre intention initiale qui est de relever le parallélisme entre la connaissance psychologique de l'âme par elle-même et la connaissance mystique de Dieu.

ARTICLE VI

Si la réflexion de l ame sur la vie intentionnelle de sa foi vive conduit à la connaissance du Dieu intérieui· qui est la racine de cette vie, comme la réflexion de la conscience sur les actes intentionnels de la vie psychologique conduit à la connaissance de l'âme qui est son principe ?

A la fin de la Question précédente, nous laissions l'âme juste dans un état d'inclination vitale vis-à-vis de la réalisation de sa connaissance habituelle du Dieu qui lui est intérieur.

Cet état est analogue à l'état qui caractérise la connaissance habituelle de l'âme naturelle présente à soi et capable de se connaître, et l'incline à réaliser actuellement cette connaissance.

Or, en ce qui concerne cette dernière réalisation, nous avons vu que la réflexion actuelle de l'âme na-

turelle sur les actes qui l'actualisent permettait à cette âme de se rejoindre, en tant qu'elle est leur principe efficient, et de s'acheminer ainsi vers l'expérience actuelle de sa propre substance L

Pourquoi l'àme juste, que la connaissance habituelle de Dieu met dans le même état de propension,' ne réfléchirait-elle pas, elle aussi, sur cette vie intentionnelle de la foi vive que nous venons de décrire, et, la voyant jaillir de son propre fond, n'essaierait-elle pas de prendre une connaissance actuelle de ce fond, et peut-être d'y saisir le Dieu qui, du centre d'elle-même, suscite et dirige toute sa vie spirituelle?

Saisit-on la question? Si elle était résolue par l'affirmative, ce serait un parallélisme patent entre les procédés et la structure de la conscience psychologique et le mode offert à la vie spirituelle pour entrer en contact avec son principe divin. Ce serait l'amorce d'une nouvelle phase de vie spirituelle, succédant à la vie intentionnelle directe et commune dé la foi vive, aidée des dons du Saint-Esprit.

11 y a, pour dire vrai, à ce parallélisme une difficulté.

Lorsque, par la connaissance psychologique, l'âme réfléchit sur l'acte qu elle vient d'émettre, elle saisit cet acte tout entier, — dans son terme, le concept, dans son mouvement ou intention de connaissance2, dans son principe efficient, l'âme elle-même, pour autant qu elle est actualisée par son acte, — car tout cela est en soi intelligible actuellement.

1. Cf. p. 106 sq.

a. *Intentio cognoscentis,* I *Sent.,* Dist. 3, q. iv, a. 5. Cf. *Supra.* Quatrième partie, p. 112 sq.

Au contraire, dans la vie intentionnelle de la foi vive, seuls sont actuellement saisissables l'objet de cette vie, constitué par les vérités de la foi, représentatrices de la réalité divine, et l'activité même de la foi vive. Le principe de cette activité échappe, surtout son principe profond. L'àme juste ne saurait percevoir sa grâce sanctifiante, ni à plus forte raison le Dieu intime, qui, de ce fond de l'àme où il habite, fait sourdre d'elle toute la vie de la foi vive. Dieu ne se trahit pas ouvertement au regard de la foi vive, réfléchissant sur sa propre vie, de la même manière que l'âme apparaît à la source de nos actes intellectuels, lorsque nous les prenons comme objet de notre réflexion.

Il est vrai que par la foi nous sommes assurés que le centre du jaillissement de toute la vie spirituelle, c'est le Saint-Esprit, c'est-à-dire la Trinité entière demeurant dans l'âme du juste. L'amour de Dieu, qui résume et concentre toute la vie surnaturelle, est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous est donné, dit l'Apôtre. Et Notre-Seigneur : En celui qui aime et garde ma parole, nous viendrons et établirons notre demeure. Nous savons donc, par la foi, que Dieu est, au fond de l'âme surnaturalisée, le foyer d'où s'irradie cette vie intentionnelle de la foi ; que le fond de notre âme est, comme le veut saint Paul, le temple du Saint-Esprit.

Oui, mais il n'est nullement de foi que nous soyons cette âme juste en qui Dieu habite. Et parlant, la foi ne nous autorise pas à nous replier, du spectacle de notre vie surnaturelle, vers son centre divin. La foi ne peut nous rendre ce service. Il faut donc trouver autre chose.

Saint Thomas va nous le donner.

Saint Thomas professe, en effet, que si nous ne pouvons avoir la certitude absolue, scientifique de notre état de grâce[4], nous pouvons en avoir, individuellement, une assurance « conjecturale », c'est-à-dire fondée sur des signes[2].

Et la base objective de cette certitude, c'est précisément le spectacle de notre vie spirituelle.

La vie spirituelle du juste est caractérisée, selon saint Thomas, par trois signes distinctifs[3]. Le premier, c'est de n'avoir conscience d'aucun péché mortel, ce qui est encore négatif bien qu'indispensable[*]; le second, c'est de se constater méprisant le monde, ce qui est déjà plus positif, car une telle disposition ne peut procéder que d'un amour de Dieu intense; le troisième, enfin, c'est d'éprouver que l'on se délecte en Dieu seul, et cette fois, c'est bien la vie même de la foi vive que nous venons de décrire, considérée surtout dans cette perfection d'oraison qui constitue son apogée

Nous sommes donc autorisés, selon saint Thomas, à remonter, de la vie intentionnelle de la foi vive, à la grâce et au Dieu qui en est la source, présent au fond de notre âme.

1. Spécialement *De Vcrit.eQ.* x. a- 10.

2. Le mot *conjectural* n'a pas dans la logique aristotélicienne le sens défavorable qu'a le mot *conjecture* en français. Si les signes sont probants, la conjecture qu'ils engendrent peut équivaloir à une certilude morale.

3. Ailleurs, IV *Sent.,* Dist. 9, Q. i, a. 3, sol. 2, saint Thomas donne quatre signes d'après saint Bernard.

4. Notons cependant l'assurance positive que donne à cette conscience la bonne réception du Sacrement de pénitence. Elle contient déjà, à elle seule, une certilude morale de l'état de grâce, puisqu'elle suflit pour que l'on puisse, en toute sécurité, recevoir les sacrements dits « *des vivants* ».

s. *Summa theol.,* I· II", q. cxn, a. 5.

Mais ce n'est pas encore, dans toute sa vigueur, la pensée de saint Thomas. Il ajoute : « C'est à cette manière (de se reconnaître en état de grâce par des signes) que l'on peut rattacher le texte de l'Apocalypse : *Au victorieux je donnerai la manne cachée, que nul ne connaît, saufcelui qui la reçoit, ce* qui veut dire que celui qui reçoit (cette manne), le sait par une certaine expérience de douceur que n'éprouve pas celui qui ne la reçoit pas[1]. »

Ce n'eet donc pas la seule constatation, par la conscience, des signes de la vie de la grâce, qui engendre la certitude dont il s'agit : il y a dans les justes, pour achever l'eflet de cette constatation, et les affermir dans la certitude qu'elle cause, une intervention divine, qui se traduit par une certitude expérimentale, individuelle, de la présence du Dieu caché en celui à qui Dieu se donne.

C'est là une doctrine avérée de saint Jean et de saint Paul. Qu'il nous suffise de citer saint Paul, disant dans un cas analogue : « Si vous mortifiez la chair par l'Esprit vous vivrez, car ceux qui sont conduits par l'Esprit, ceux-là sont enfants de Dieu. Or vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude et de crainte, mais vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants, dans lequel vous criez : « Père ! » C'est là, bien reconnaissable, la constatation de la vie spirituelle en nous, jusqu'à son aboutissant, le mot de l'oraison parfaite : Père ! Mais saint Paul ne s'en tient pas là ; il ajoute : « Or, l'Esprit lui-même rend témoignage avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu[2]. » Cette fois nous tenons le complément de cette constatation, « l'expérience de dou-

1. *Summit theol^ibid.*
2 *Rrtm..* WH, 13 10.

ccur », comme parle saint Thomas, que Dieu met dans notre esprit, pour nous faire connaître la présence de la « manne cachée ».

Qui sait si saint Thomas ne va pas plus loin encore dans le sens de notre thèse principale ? Pour faire entendre l'espèce de certitude que nous pouvons avoir de la présence de Dieu en nous, il évoque explicitement, dans une objection il est vrai, la connaissance expérimentale qui nous fait connaître « les choses qui, de par leur essence, existent dans l'âme, lorsque par nos actes nous expérimentons leurs principes intérieurs* ».

Le fait qu'il a mentionné, à propos de la certitude de notre état de grâce, la certitude de la conscience, encore qu'il n'y ait pas insisté dans sa réponse, montre que le saint Docteur voyait l'analogie des situations, et qu'il avait dans l'esprit ce parallélisme que nous cherchons à faire valoir entre la réflexion psychologique qui atteint l'âme par ses actes et la connaissance, par la réflexion sur l'activité intentionnelle de la foi vive, de la présence de Dieu en nous.

Sans doute le critère décisif diffère : dans l'introspection psychologique, l'âme est naturellement et avec évidence perceptible à la source de ses actes, ainsi que saint Thomas l'explique ici même2 : dans la connaissance expérimentale que nous avons de l présence de Dieu en nous, par la vie intentionnelle de la foi vive, la grâce n'étant aucunement vérifiai , en elle-même, quelle que soit la probabilité de ses signes3, il faut, pour achever la preuve, un tém -

1. *Ibid.* Cf. *Summa thtol.,* I' II'·, q. cxn, a. i. obj. I.
2. 7ôwZ.,ad 1·.
3. Cf. *De revit.,* *. X. a. S.

gnage intime de Dieu, qui ne vaut que pour celui qui le reçoit.

Quoi qu'il en soit, le procédé est identique ; c'est par son activité que le principe qui est dans l'intime de l'âme se manifeste dans les deux cas; et il aboutit aussi, dans les deux cas, à une expérience, absolument personnelle et incommunicable. La seule différence est dans les causes de la certitude produite, ici l'évidence, là l'influence, occulte et subie, de TEsprit de Dieu, et, par suite, dans le genre de certitude, ici toute naturelle et spontanée, là passive et d'ordre divin.

CONCLUSION

S'il en est ainsi, le juste est autorisé, pour son compte personnel, à remonter, du spectacle de sa vie spirituelle, vers Celui que des signes moralement certains et, parfois, le Saint-Esprit lui-même, témoignent en être la source profonde, cachée dans le fond de son âme. tout corn i el'àme est amenée, par la réflexion qu'elle exerce sur scs actes, à prendre la vue expérimentale d'elle-même à la source profonde de ces actes. Et ainsi se trouve justifiée la conduite des saints et l'exhorta ion des mystiques à ne pas demeurer dans la vie inten ionnelle directe de la foi, mais à remonter vers sa source et à rentrer dans notre fond poux· y expérimenter Dieu. Ainsi trouvent leur place légitime ces oraisons de choix, qui, malgré que nous ne sachions pas, *de science,* si nous sommes dignes d'amour ou de haine, quittent momentanément la considération de l'humanité du Christ, ou de Dieu connu dans les formules delà foi, s'attachent exclusivement à la présence de la pure

Déité dans le fond de l'âme, et la recherchent là uniquement[1], — *quaerere* Deum, *si forte attrectent eum*[2]. Les Saints en bnt le droit, puisque, tant par des signes non équivoques que par la communication de la science de l'Esprit divin, ils savent, d'une certitude individuelle et incommunicable, mais pour eux pratiquement indiscutable, que Dieu est en eux, au plus profond de leur âme. Ce n'est ni démontré, ni de foi, mais ils ont mieux, l'expérience suave, portant sa preuve en soi, que leur communique « la manne cachée » elle-même, expérience que personne n'éprouve, sinon celui à qui cette manne est donnée.

Comment maintenant se développera celte expérience? Nous allons essayer de le dire dans les pages qui vont suivre.

1. Cf. p. «8-266.
i. *Acl. Apost.,* XT11, -27.

QUESTION IV

LES PRÉLUDES DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

PROLOGUE

Assuré donc, par le témoignage « que l'Esprit divin rend conjointement avec notre esprit », qu'il est enfant de Dieu, et, par suite, que son Dieu est substantiellement présent au fond de son âme, s'offrant à lui comme un objet à connaître et à aimer, — stimulé par l'exhortation des Saints, qui. d'expérience, affirment que nulle part Dieu n'est plus proche de lui que dans « son fond », — le Juste a délibérément orienté vers ce « lieu où son Dieu se tient caché[1] » sa vie de connaissance et d'amour.

Il procède à ce mouvement d'intériorisation par deux démarches successives.

La première, magnifique prélude, consiste à concentrer sur cet objet, qui est la Divinité présente « en son fond », ces mêmes énergies surnaturelles, vertus théologales et dons intellectuels du Saint-Esprit, qui étaient déjà le ressort de sa vie intentionnelle de foi vive[2].

La seconde, en laquelle se consomme ce mouvement, est la perception directe, immédiate, expéri-

1. Cf. saint Jxan qs la Crois, *Cantique :spirituel,* sir. i et suiv., édit. Hoorxaert, Paris-Brnxelles, 1923. t. 4, pp. 21-3#.

2. Cf. saint Jean dk la Croix, *Cantique,* str. i, pp. 26 el suivantes.

mentale par le don de sagesse[1], du Dieu substantiellement présent en l'âme, où il se livre à ses énergies assimilatrices du Divin.

La phase d'approche, nous allons le constater, comprend les *Nuits de l'àme* et les *Oraisons semi-passives.*

La phase d'achèvement sera caractérisée par ΓOraison, entièrement passive, ‹T Union.

Dans cette *Question IVe,* il ne s'agit que de la première de ces phases.

Le Juste va d'abord au Dieu présent en son âme. avec les procédés habituels de la contemplation mystique. Il le cherche uniquement en soi-même, au lieu de le chercher, comme tout à l'heure, soit à l'aboutissant de son acte de foi, soit dans sa présence générale d'immensité, ou encore, s'il s'agit du Dieu fait homme, au ciel « à la droite du Père », comme saint Paul, au tabernacle, dans l'union eucharistiqu. de la communion. Le Juste n'utilise à cet instant. pour viser ainsi le Dieu présent au dedans de luisème, que les moyens de sa foi, éclairée par k s fogmes, de son espérance et de sa charité, guide-: s nr les lumières de la foi, eniin les inspirations i: dercroit, que l'Esprit de science, d'intelligence et :· sagesse met au service des vertus théologales.

Dans cette première phase donc, l'activit- i Time sainte est bien de l'ordre intentionnel : : es: à travers les idées de la foi qu'elle fixe le Di;u proche, dont la présence en soi l'attire.

1. ZI.:.. str. H. sq., p. 138 et suivantes.

Il est clair cependant que, sous la pression du désir inspiré qui pousse l'âme à rejoindre son Dieu intérieur, la vie de sa foi vive doit progresser. En quoi peut consister ce progrès ?

Ge n'est pas dans la disparition du caractère intentionnel de la foi vive ou de l'action des dons qui sont à son service. La foi vive, avec la révélation divine qui l'alimente, demeure l'axe indispensable de son activité. S'en passer, ou simplement la dépasser serait un saut dans l'inconnu, saut mortel pour notre vie divine. « Celui qui s'approche de Dieucfojï *croire* qu'il est et récompense ceux qui le cherchent », dit saint Paul[1] au cours de ce superbe éloge de la foi qui n'a d'égal que son éloge de la charité[2]. Et saint Pierre marque en ces termes la raison de cette nécessité : c'est que la révélation « est la lumière qui luit dans ce lieu ténébreux, tant que le jour n'est pas venu et que l'étoile du matin ne s'est pas levée dans nos cœurs[3] ». Les idées de la foi sont le seul chemin en cette vie pour aller à Dieu, fût-il immanent à notre âme, et comme ces idées ne nous le font connaître, étant représentatives, qu'en le supposant à distance[4], toute notre contemplation demeure à l'état de tendance, à l'état intentionnel.

Mais il n'y a pas que le caractère intentionnel de la foi pour nous tenir à distance de Dieu. Il y a ces imperfections de notre foi et, par suite, de notre amour, tels qu'ils sont dans la réalité concrète, auxquelles les dons intellectuels sont faits pour porter

1. *Hebr.*, xi, 6.
2. I *Cor.*, c. xili.
3. I *Pelr.*, n, 19.
4. « *Secundum quamdam distantiam ab ipso.* › Jias de Saint· 1BOXAS, I* П·', Q. LXVIII, <Ü8p. 18, ». ◆, п. 14.

remède. Ces imperfections tiennent à trois causes.

La première est que l'objet de la foi est complexe : ce n'est pas seulement Dieu, ce sont aussi les créatures : il y a donc lieu, sous ce rapport, à une purification du regard de la foi, obscurci parfois par les créatures, et ensuite à une unification du double objet de ce même regard.

La' seconde cause, c'est l'obscurité dans laquelle tous les concepts humains, même révélés, enveloppent leur contenu divin : ce qui appelle d'abord une seconde purification, en raison de l'alliage défaussés idées que cette obscurité engendre; et ensuite un affermissement du regard de la foi, lui permettant de pénétrer et de percevoir la réalité divine qui se cache sous ces expressions imparfaites.

La troisième cause est la disproportion qui existe entre les exigences de la charité, amour par-dessus tout de Dieu, et l'idée de Dieu, toujours déficiente dans son expression, que peut lui offrir la foi, lumière et règle de la charité : d'où résulte la nécessité d'une nouvelle purification, et d'une élévation correspondante du jugement de la foi, qui mette davantage celle-ci à la hauteur de sa tâche.

Il est clair que, sans offenser la nature intentionnelle de la foi, ces trois purifications, et les tris perfectionnements positifs qui leur correspondes: constituent un progrès de la contemplation, et ra: -prochent l'âme du but qu'elle se propose d'atteindre

Nous diviserons en conséquence cette Question en deux articles :

I. — Si les purifications de la foi, sous l'action du Saint-Esprit utilisant ses *Dons,* peuvent coïncider avec les « *Nuits de l'âme* » ?

... — Si les influences positives, par lesquelles le Saint-Esprit actualisant ses Dons « illustre » nos vertus théologales, engendrent les états de « l'oraison mystique incomplètement passive », préludes de l'oraison d'union?

ARTICLE I

Si les purifications de la foi sous l'action du Saint-Esprit, utilisant ses Dons, peuvent coïncider avec les « Nuits de l'âme »?

Trois causes, disions-nous, font obstacle, du côté de la foi, au progrès de l'union intime de notre âme avec Dieu. Examinons-les successivement, et suivons, au fur et à mesure, l'action du Saint-Esprit qui nous en dégage.

1) *L'alliage des créatures avec Dieu dans l'objet de foi.*

Dans cette indivisible unité de l'âme humaine, où foi et raison se compénètrent, les idées que la raison naturelle se fait des créatures réagissent fatalement sur le regard de la foi. Pour la foi les créatures sont l'œuvre de Dieu et le miroir où ses perfections se reflètent. Ce n'est pas ainsi qu'à première vue, elles apparaissent à la raison, mais bien plutôt comme une multiplicité d'objets obstruant le regard et le dispersant sur les perfections créées, l'empêchant d'aller plus loin et le détournant pour autant de la vue du Créateur[1]. Bref, la vigueur du jugement que la foi, suivant sa loi propre, doit porter sur les cératures, au lieu d'être appuyée par la vue ration-

1. *Première partie,* t. 1, o. I, a. 2. Cf. le dramatique tableau que fait de cette obstruction saint Augustin, *De Trinit.,* i., X, n. 719. cf. *Appendice I.*

nelle de la création, s'en trouve souvent, au contraire, distraite et ébranlée. Et, naturellement, cette défaillance rejaillit sur la vigueur de l'intention de la charité et sur toute la pratique : « Les créatures sont devenues un piège pour les pieds des insensés, dit saint Thomas citant le livre de la Sagesse, c'est-à-dire, continue-t-il, pour ceux qui, n'ayant pas un jugement rectifié à leur endroit, estiment qu'en elles se trouve le bien parfait'. »

Et, sans doute, la vraie science des créatures, la vraie philosophie peuvent dans une mesure dégager notre foi des impuretés du faux savoir. Mais combien rares les philosophes, et surtout les vrais philosophes ! C'est à la foi, qui est tout de même une lumière vivante, d'expulser ces ténèbres qui sont les ténèbres de tous. Mais comment le fera-t-elle, si la raison, qui est son support, la mine en dessous par ses alliages 2?

L'étude de la théologie serait plus efficace, car ainsi que le note saint Thomas, la théologie exerce sur la contemplation, en outre de son influence positive de direction, une influence rectificatrice écartant les erreurs, « telle celle de l'abbé Sérapion, qui, par simplicité, tomba dans l'erreur des anthropomorphes qui attribuent à Dieu une forme humaine3 ». Et, sans doute, on serait tenté quel : 2 fois de souhaiter à nos « Sérapions » conte-ç >-rains, et même à ceux qui les présentent admiration, un peu plus de théologie sur certains points. Mais doit-on exiger de toutes les âmes

t- Summa *theol.,* IP IP·, Q. ix, a. 4. Cf. saixt m Cuüx. Owtùpte *spirituel,* str. i, Annotation. Traduction Boonaen, u iv. *. ts et suivantes.

Et CI. saixt AcccsTix, *loc. cil.*

1. Saot Thomas, *Summa theol.,* IP Π··, q. ctxxxvtn. a. 5, e.

I étude approfondie de la théologie qu'il faudrait, alors que toutes, ainsi que nous le verrons, posaient dans l'état de grâce la cause, *suffisante en soi,* des oraisons mystiques les plus élevées? Ne serait-00 pas empiéter sur les droits de Dieu? Sainte Térèse n'a pas trop mal réussi en cet ordre de choses, et cependant elle déclare que « de la théologie elle ignore tout, jusqu'aux termes de cette science' ». Ajoutons enfin que, semblables en cela aux vrais philosophes, les vrais théologiens sont plutôt rares.

Heureusement, l'âme sainte dispose ici d'une ressource supérieure. L'Esprit divin de science, habitant en elle, et qui, Lui, voit les créatures du point de vue vrai et divin, peut, par ses inspirations, dégager notre foi prisonnière des obstacles créés, et unifier foi et raison dans un jugement droit, aux yeux duquel la créature apparaîtra ce qu'elle est vraiment, la transparence des perfections divines3.

Mais cela ne va pas évidemment sans occasionner des purifications de la raison, d'autant plus pénibles qu'elles sont subies, étant l'œuvre propre de l'Esprit Saint. 11 faut se séparer des préjugés qu'occasionnent les sens touchant les créatures ; et comme nos sens interviennent puissamment dans notre connaissance intellectuelle humaine, il faut réformer ou contredire bien des vues qui nous semblent la lumière même de nos yeux. D'autant que ces vues, issues des sens et ennemies de Dieu, se sont déjà

!- vie écrite par elle-même, c. xvm, Œuvres, éd. des Carmélites de Paris, L I, p. SIS.

i Cf. Sien Jeas de la Croix, *Cantique spirituel,* str. 4, p. 44 et serr. str. 5. p. 47 : str. 6, p. 49 et suiv.

agglutinées avec nos affections sensibles'. Ce sont nos yeux naturels eux-mêmes que le Saint-Esprit entreprend de nous arracher : *Et lumen, oculorum meorum et ipsum non est mecum* 2.

Et cependant cette purification s'impose avec urgence comme un premier pas dans la voie où s'engage l'âme qui, avertie que son Dieu est tout proche au fond d'elle-même, s'est orientée vers Lui. 11 lui faut, sous l'action de l'Esprit de science, sortir des enchantements des créatures et apprendre à dire : Vraiment elles étaient menteuses les collines et la multitude des montagnes, vraiment il n'y a de salut qu'en toi, Dieu d'Israël3! C'est le seuil du sanctuaire : il faut le franchir. Il y va de la réussite de son entreprise.

2) *La forme humaine des expressions de l'objet de foi et leur inexprimable contenu divin.*

Des créatures qui projettent leur multiplicité sur l'objet de foi, passons à l'obscurité dans laquelle les énoncés de la foi eux-mêmes enveloppent les profondeurs de la réalité divine qu'ils contiennent : « Sous les accidents se cache la nature substantielle des choses, et sous les paroles, la réalité signifiée : sous les analogies et les figures, la vérité qu'elles s'efforcent d'exprimer. Les réalités intelligibles se dissimulent sous les choses sensibles, les effet? sont latents dans leurs causes, et les causes dans leurs effets·*. » C'est en ces termes que saint TL· mas

4. Saint Jean de la Croix, *Cantique,* str. 3, ibid., pp. 3b-a».
s. *Pialm.* xxxvii, i1.
3. Jérémie, in, -23, cité par Jean de Saint-Thomas. Cvm i· n··, q. Lxvm, diep. 18, *. 1, n. »7.
♦. Saint Thomas, *Summa lheol.,* Il· II*', q. vin, a. 1.

décrit l'objet de notre foi. Et qui donc, ayant lu l Écriture, les *Enchiridia dogmatum,* et la théologie qui les développe, ne ferait écho à ces paroles? Il en est du croyant comme d'un aveugle qui aurait tout appris par l'ouïe. L'ouïe est sans doute quelque chose, car les mots sont les signes des idées, et les idées sont les signes formels des choses, mais, tout de même, comme il serait plus instruisant de voir[1] !

Il résulte de cette forme humaine de la parole de Dieu, adaptant les mystères divins à notre intelligence, que le croyant peut s'en faire une idée superficielle, prendre les images qui lui sont suggérées pour la réalité qu'elles cachent, être sujet à des illusions, à des erreurs, prêter l'oreille à des interprétations perverses[2]. Le sens de la foi s'émousse, il perd de cette acuité que lui communique pourtant le témoignage absolu delà Vérité première, conjoint à *Vobedientia fidei.* Que sera-ce si la charité, sous l'emprise de ces complications, vient à défaillir à son tour, si l'amour-propre, si les passions subtiles mêlent leur alliage à ses inspirations? Quel amalgame ! Il est vrai qu'au moment où l'âme se replie sur elle-même pour y chercher le Dieu qu'elle aime, elle a déjà laissé derrière elle le plus gros des passions[3], grâce aux purifications de l'ascèse par les vertus morales infuses et les dons qui leur correspondent[4] ; mais il en reste toujours[5], et c'est une purification absolue qu'exige son entreprise.

1. Cf. le commentaire de saint Jean de la Croix sur « Les ondes argentées de la foi », *Cantique,* str. 42, p. 78.
2. Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.,* disp. 48, a. 3, n. 56.
3. Jean de Saint-Thomas, *Ibid.*
4. saint Thomas, *Summa theol.,* IIa IIae, Q. CLXXX, a. 2.
5. Jean de Saint-Thomas, *Ibid.,* n. 61-62.

Sans doute la foi, par sa lumière propre, et surtout vivante comme elle l'est sous la pression de la charité, peut se dégager de ce qui la vicie ainsi [1]. La foi, comme toute habitude, forme dans le croyant une sorte de tact et comme un flair qui lui fait sentir ce qui lui convient, ce qui lui répugne[2]. Il n'en est pas moins à craindre qu'en raison de sa situation anormale d'intelligence adhérant par volonté, et des intermittences de cette volonté et de l'amour même qui la renforce, elle ne parvienne pas à se purifier, comme il le faudrait, de l'alliage des pensées humaines qui attaque et corrode son objet.

C'est ici qu'intervient l'Esprit Saint, mis à la disposition des enfants de Dieu par le don d'intelligence. Sans doute cet Esprit d'intelligence opère tout au long de la vie intentionnelle de la foi vive; mais sa place est particulièrement marquée à ce moment où la foi, s'étant purifiée des sens, s'efforce de pénétrer jusqu'au fond de la réalité divine qu'elle sait présente substantiellement dans l'intérieur de l'âme[3]. L'Esprit d'intelligence, sur la requête que lui adresse l'âme en se soumettant à lui, va dore procéder lui-même aux purifications urgentes; et l'âme ajoutera à l'effort de ses purifications active-le consentement aux purifications passives qu'c·: -rera en elle, pour l'amener à une parfaite « nudité l'Esprit qui scrute à fond les profondeurs de Dieu

La lutte s'engage, plus radicale que celle qui consistait à se purifier des empiétements des c: -

1. Saint Thomas, *Summa theol.*, II· II··, q. vn. a. 1

2. Saint Thomas, *Summa theol.*, II· II*·, q. i, a. 4, ad 3; q. ii, a. 3. ad 1.

3. Cf. saint Jean de la Crois, *Cantique*, str. 12, éd. cit., pp. 75-78-

tares sw le domaine de la foi. Il ne s'agit plus de purifier l'esprit de ce qui lui vient des sens, mais des alliages qui tiennent à sa nature d'esprit humain : ı En cela consiste la lutte des méditations et des contemplations célestes, qu'il faut séparer tout ce qui est spirituel de tout ce qui est de forme corporelle, et en arriver à dire avec ΓApôtre : « Et si nous avons connu le Christ selon la chair, désormais nous ne le connaissons plus de cette manière. » Ainsi prononce Denys l'Aréopagite, allégué par Jean de Saint-Thomas pour faire entendre la *mundilia cordis,* effet propre, selon saint Thomas, du don d'intelligence, pureté bien différente de la pureté du cœur qui est l'œuvre des vertus morales et des dons pratiques du Saint-Esprit '.

Ce n'est pas que cette purification des passions, surtout de l'orgueil, échappe au don d'intelligence, pour autant que ces passions troublent encore l'esprit. Mais elle s'opère ici d'un point de vue supérieur. Le Seigneur a dit : « Tout cep qui porte des fruits sera encore purifié, pour porter plus de fruits. » L'âme qui porte des fruits est saine ; les vertus et les dons inférieurs l'ont dégagée. Il reste cependant en elle des traces du passe, au moment que le don d'intelligence intervient. « Je me suis retourné dans ma tristesse, dit le Psalmiste, tandis que mon âme est transpercée par une épine. » Et Dieu lui répond : « Je te donnerai l'intelligence et t'instruirai dans la voie où tu t'avances. » C'est là, commente Jean de Saint-Thomas, l'expression du rôle que le don d'intelligence assume contre la tyrannie des passions bouillonnantes, contre les

·. .'£xx si SALXT TnOMAs, *Cursus theol.,* I' II*·, q. lxvih, disp. 18, ï- X B. 58-S9.

épines des affections qui se redressent et blessent l'âme, au moment môme où nous nous tournons vers Dieu, de telle sorte que cette âme aimée de Dieu est comme le lis au milieu des épines[4].

3) *La disproportion entre ce que la foi nous dit de Dieu et les exigences de la charité.*

C'est un lieu commun de dire que sur terre, à l'encontre de ce qui existe au ciel, la charité prime l'intelligence. Tandis que l'intelligence des réalités divines, — étant privée de la vue de son objet et maîtrisée par la volonté qui la contraint à donner quand môme son adhésion, —est actuellement dans une situation diminuée, *tenetur terminis alienis,* l'amour, lui, est aussi complet dans l'absence que dans la présence, non certes au point de vue de sa perfection fruitive, mais au point de vue formel de son essence d'amour[3].

L'amour de Dieu se développe donc ici-bas selon toute la virulence de son essence spécifique : c'est vraiment, et sans restriction, l'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout, c'est l'amour de toutes nos forces, de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toute notre âme. Tandis que l'intelligence, dans la foi, n'estpas réglée par l'essence divine elle-mêm·: mais par un rayon échappé de ce foyer, la Verit première obscurément révélante, la charité v-;·.: être réglée, directement et sans intermedia..: : *secundum conditionem Ipsius,* par la divine infinie Bonté[3].

n. 60.

2. Saint Thomas, *Summa theol.,* I* II*', q. xxvm, a. I, ad 1= ; cf. *corpore* et *ad* 2".

3. *Summa theol.,* Il* II", q. xxvit, a. 4. Cf. a. 3, 8, 6.

De là un hiatus forcé, une disproportion, entre la n-.anière dont le juste par sa charité va à Dieu, et la manière dont sa foi lui manifeste l'objet divin qui l'alimente. Il faudrait que le : *par-dessus tout,* de l'amour divin s'exprimât dans les présentations de la foi, que l'excès infini de la bonté qui caractérise Dieu comme objet de la charité s'étalât dans le dogme, pour que la charité fût à son aise, et qu'elle trouvât dans la foi une règle vraiment homogène. Au fond, ce à quoi la charité aspire, de par sa loi intime d'amour-par-dessus-tout, c'est à la présentation de la vision béatifique : *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Or cela est impossible : les présentations et adhésions de la foi seront donc toujours et forcément déficientes au gré des désirs qu'éprouve la charité.

Et sans doute la foi fait ce qu'elle peut : cet excès divin que la charité demande, elle le déclare, elle s'efforce par toutes sortes d'expressions humaines d'en nourrir la charité. Et dans une mesure elle parvient à la satisfaire. Mais dans une mesure seulement, alors qu'il faudrait que ce fût sans mesure ; mais avec des expressions humaines, qui rapetissent forcément leur objet, alors qu'il faudrait que sa présentation fût à la taille des désirs de la charité.

Que faire? le ciel est trop haut et la foi est trop loin du but. Une fois de plus, c'est la carrière ouverte pour l'inspiration de l'Esprit Saint. Que l'âme ne se contente pas d'agir avec sa foi, qu'elle devienne passive en usant de son don de sagesse, et désormais marchant non plus seulement à la rame, mais à la voile, qu'elle inaugure, entre la vision et la foi, une nouvelle manière de fixer Dieu!

C’est ici la purification suprême. Il s'agit de se dégager non plus seulement des créatures qui obstruent la pure connaissance de la foi, ni des fausses et superficielles lumières auxquelles donnent occasion l’obscurité et la profondeur de l’objet de foi, mais encore de la disproportion interne entre le mystère divin qui est l’objet de notre amour et son expression dans une intelligence humaine. Comment cela se fera-t-il ?

A coup sûr, pas par une nouvelle présentation objective de ce Mystère : tout ce qu’il a été possible de dire nous a été révélé par la foi. Donc, pas de nouvel objet! Quoi alors? Un dépassement de tout objet? Mais comment le concevoir? Comment saisir l’excès de l’Ètre divin sur toutes les représentations de notre esprit, autrement que par une nouvelle représentation toujours inégale? Nous l’avons concédé, il n’y a pas de nouvelle présentation possible, il faut demeurer dans les données de la foi. Quoi donc, alors?

Conscient de l’inadéquation de toutes les présentations de la foi, sous l’emprise de l’amour de Dieu par-dessus tout irrassasié par ces présentations, mieux que cela, sous l’emprise de l’Esprit de Dieu qui se saisit de lui, notre esprit peut s’élancer des suprêmes révélations de la foi, comme d’une : ase d’élan et se perdre, non dans une vue impossil l’inaccessible Déité, mais dans le sentiment intime qu’il y a, proche de lui, un Être qui dépasse iminiment tout ce qu’il en pense. Ce sens, non pas cette vue, de l’excès divin, c’est la Sagesse. Le principe de cette démarche de l’esprit demeure la foi. m is l i sous la motion de l’Esprit de sagesse, de cet Esprit qui contemple à découvert ΓAltitude divine, l'excès

divin. Et c'est parce que ce sentiment, où notre esprit se perd, est inspiré etcommuniqué directement par l'Esprit, qu'il demeure, dans sa surhumaine étrangeté, un acte intellectuel, qui se fond avec l'acte intellectuel de la foi et le parachève. C'est de la sagesse divine par participation, par émargement à la Sagesse infinie de l'Esprit divin.

Dans cette sagesse suprême, la charité trouve enfin une règle digne d'elle. L'amour de Dieu par-dessus tout est à son aise sous cette lumière ténébreuse à force d'être remplie de l'excès de la lumière divine, — faite du renoncement à la lumière, même surnaturalisée, de nos yeux. Voilà sur terre, à défaut de la vision glorieuse, mais autrement évocatrice que la simple foi, la lumière qu'il faut à la charité, la seule qui corresponde à ses audaces et lui permette de réaliser la devise inscrite dans son essence de charité : *Quantum potes, tantum aude! Super omnia Deus.*

C0NCLVS10N

Récapitulons. Pour purifier le regard de la foi et pour rendre l'enfant de Dieu capable d'accéder au Dieu présent substantiellement au fond de son âme, nous avons rencontré trois lumières progressives, émanant dans l'âme de l'Esprit qui l'habite et qui, par elles, déplus en plus, l'attire, l'oriente et, enfin, la fixe : lumière de l'Esprit de science, lumière de l'Esprit d'intelligence, lumière de l'Esprit de sagesse.

Nous avons constaté que ces purifications ne s'opèrent en l'âme qui s'est mise sous la conduite de l'Esprit qu'au prix d'un arrachement douloureux : que l'esprit humain ne peut, sans de pénibles efforts, se dépouiller de ce qui est comme la lumière de ses

yeux. Λ cette lumière naturelle la foi vire laissait sa place, malgré l'obscurité de l'objet qu'elle lui faisait regarder et les épreuves inhérentes a ce qu'il r a d'aveugle dans la foi : car, si la raison ne ·· —·<·. : ce qu'elle croyait, elle pouvait d'abord par sa pr'-pre activité voir qu'il faut le croire, et ensuit ? · reter ses concepts à l'expression du mystère : elle demeurais donc maîtresse de céans. Mais ici, c'est par Γactes d'un autre, par l'action du Saint-Esprit, que nous sommes gouvernés, non selon notre mode rat: mais selon le sien : libres toujours, nous ne sommes plus autonomes1. De là, dans la vie des saints, ces épreuves divines, suite des purifications passives que l'Esprit divin opère dans leur propre esprit, avec leur consentement sans doute, mais indépendamment de leur initiative personnelle.

Serait-ce dès lors une témérité de rattacher à ces purifications progressives opérées par l'action du Saint-Esprit, ces purifications mystiques de l'état d'oraison que les saints ont appelées *les Nuits de l'âme ?*

La nuit des sens, ce serait formellement l'état produit par l'action autonome de l'Esprit de science, arrachant notre esprit à sa considération familière des créatures en elles-mêmes, jusqu'à ce que l'âme en arrive à ne voir plus en elles que le transparen: de Dieu2; *la nuit de l'esprit,* ce serait formellemer*.

1. Saint Thomas, Suwma *theol.,* I* 1F°, o. lxvui, a. 3, c. Cad .

ï. Ce terme de l'action du don de science amorce dé.» du don d'intelligence; car la science, dans ses conclus est finalement un acte intuitif; cf. *Summa theol.,* IP 11··. ·.. ··;. ı ad 2"; *In Boëtium, De Trinitate,* q. vi, a. 2, c. : mais cet acte n'est plu· l'intuition *des principes,* réservée à l'intell:-' r. .ua: : l'intervention des dons moraux dans les Nuits, elle a Leu per *dens.* Tout est dans tout, quand il s'agit de la vie spirituelle c n-créte. Ce qui n'empêche pas qu'il y ait des directrices formelles dominantes pour chaque état, et le spécifiant comme tel étau

l'état produit par l'Esprit d'intelligence, purifiant n:>tre esprit de toutes les scories superficielles dont il embarrasse la considération de l'objet divin, jusqu'à ce que l'âme en arrive au regard clair et incisif, qui pénètre purement la vérité incluse dans les dogmes de la foi ; enfin, *la Grande ténèbre,* ce serait l'état de dislocation interne, produite dans notre esprit par l'irruption de l'amour de Dieu par-dessus tout, cherchant à dilater cet esprit, par la Sagesse, jusqu'aux proportions de l'infini.

Ce sont ici de simples rapprochements, suggérés par la manière dont ceux qui les ont expérimentées décrivent les « nuits de l'âme » : qu'on relise ces descriptions, et l'on constatera la coïncidence. L'avantage de cet essai d'identification serait de substituer aux classements empiriques, assez peu concordants d'ailleurs, des spécialistes en ces matières, une vue d'ensemble, rattachant le phénomène mystique des *Nuits de l'âme* aux purifications formellement produites parles dons intellectuels du Saint-Esprit et, par là, à la psychologie surnaturelle, si étudiée, si fixée,classique, des dons du Saint-Esprit.

Certes il est une tendance systématique dont il convient de se défier. Mais lorsque l'on se trouve en présence, d'une part, de descriptions si détaillées, si caractérisées, des purifications d'origine divine, que les - mystiques ont nommées *les Nuits,* et, d'autre part, de doctrines touchant l'action des dons du Saint-Esprit, leur correspondant d'une manière si nette, si parlante, doctrines d'ailleurs reçues dans la Théologie commune de saint Thomas, pourquoi chercherait-on ailleurs des principes d'explication, de classification et de synthèse?

ARTICLE II

Si les influences positives par lesquelles le Saint-Esprit, actualisant ses Dons, perfectionne les vertus théologales, engendrer.: les états de l'oraison incomplètement passive ?

Les théologiens mystiques, qui se préoccupent de classer les expériences des saints, ad me généralement que les états d'oraison, qu ils appellent oraisons semi-passives, *oraisons de rec.* ' *ment, de quiétude* et *de' sommeil des puissant*·. appartiennent au moment précis de la vie spirituelle où l'âme rentre au dedans d'elle-même pour y rejoindre la Déité immanente. Nous avons dit plus haut que nous pensions que cette localisation n'a pas un caractère exclusif*. Nous estimons, en effet, que ces états d'oraison peuvent intervenir dans l'activité intentionnelle de la foi vive, perfectionnée par les dons du Saint-Esprit, en dehors de toute restriction de son objectif à la présence substantielle de Dieu dans le fond de l'âme. — par exemple à propos de Notre-Seigneur, de sa présence eucharistique, ou de la Trinité considéré: simplement comme objet de notre foi. Cependant, nous croyons que la réflexion de l'âme sur s n Dieu intérieur offre un terrain d'élection pour ces étals d'oraison. C'est au moment où la conscience, éveillée sur cette présence substantielle si proche, excite davantage la charité, et où la charité ainsi stimulée réagit sur l'intensité du regard de la foi, purifié plus à fond par les inspirations d: i r e-prit de science, d'intelligence et de sagesse, que

I. Supra,p. 182-184.

I se sent portée davantage au recueillement de ses puissances en Dieu, à se reposer en lui, et, finalement, la passivité augmentant, à s'endormir dans les bras de son Père, sous l'action de l'Esprit divin qui, pour ainsi dire, l'y dépose.

C'est pourquoi nous regardons volontiers ces oraisons comme constituant, par excellence, des oraisons de la porte d'entrée, préparatoires à l'oraison d'union.

Considérant donc les influences pneumatiques, non plus au point de vue de la purification qu'elles opèrent, mais au point de vue de leur action positive sur le regard de la foi vive, que constatons-nous?

1) *Le don, de science et l'oraison de recueillement.*

D'abord, sous l'action de l'Esprit de science, se produit un mouvement de la foi vive, qui se dégage du mélange que la considération des créatures introduit dans son objet propre. Il ne s'agit pas d'un raisonnement proprement dit, par lequel, à coup de jugements intellectuels, on se rendrait compte des contingences et des imperfections des créatures, pour les éliminer de l'objet de foi. Sans doute il y a jugement, donc liaison des deux choses, mais ce jugement s'opère par un regard simple[4], dont le mode tient plus du discernement du sens, d'une sorte de tact, que de la raison raisonnante ; il s'opère sous l'action de l'Esprit qui infuse sa propre science, la science vraie, divine, des créatures[1]. II résulte de cette vue une appréciation ferme et

1. Summa *lheol.,11'* II*·, q. ix, a. 1,ad 1".
i. Jeax ds Saixt-Tiiomas, *Cursus lheol.,* I* II'", Q. lxviii, disp. 18

droite, donnant à l'âme la certitude que les créatures ne constituent pas le bien parfait, dans lequel nous devons établir notre fin dernière. De là l'effort purifiant et douloureux pour s'arracher d ehe-s en tant qu'elles apparaissaient comme but de la vie. effort que nous avons identifié avec la nuit des sens *. Cette vue négative fait place à une vue notr· elle : s créatures, qui apparaissent ce qu'elles sent •riment et qui est si justement défini par le mot de l'Apôtre : L'invisible de Dieu, par ce qui est .r- . est perçu de l'intelligence1. Tout ce mouvement de l'esprit s'opère ainsi par une concentration continue de nos puissances intérieures, qui de la multiplicité des créatures, objet des sens, convergent vers l'unité, et tendent à rejoindre cette unité, là où elle est désormais en perspective, c'est-à-dire dans le fond de l'àme, temple du Dieu dont les Cieux ne racontent que la gloire extérieure.

Mais, qu'est-ce que cette concentration des puissances de l'âme, et cette convergence de ses mouvements, en exode des créatures et s'unifiant en Dieu, sinon une vive représentation de ce que les mystiques nomment l'oraison de recueillement ? Entendons sainte Térèse : « On dirait, dit-elle, que l -.ir.e. voyant que les choses de ce monde ne sont qu : . jeu, se lève à l'improviste, et les abandonne. On bien encore, on dirait quelqu'un qui, voulant se mettre à couvert de ses adversaires, entre à l intérieur d'une citadelle. Les sens se retirent inchoses extérieures, et les écartent avec un : r ? i

1. *Summa theol.,* IP II··, q. ix, a. 4.

î. Saint Thomas, III Sent., Diet. 35, q. S, a. 3, sol. i, ad ı· ; Cf. Jean be Saint·Thomas, *loc. cil.,* a. 4, n. 54.

mépris. tellement que, sans même s'en rendre : mpte, on en vient à fermer les yeux, pour ne pas les voir, et donner ainsi au regard de l'âme plus de pénétration[1]. » « Le regard de l'àme », c'est le regard de la foi, qui par elle-même, étant intentionnelle et, d'ailleurs, vertu de l'intelligence *humaine,* ne saurait abstraire des sens ni des créatures. L'Esprit de science, sans doute, ne change pas cette s'.ructure constitutive, mais il fait l'éducation de la connaissance intellectuelle qui se sert des sens, de telle sorte que l'apport terrestre de ceux-ci soit éliminé, et qu'eux-mêmes deviennent à l'intérieur, par un saint recueillement, les instruments de l'aspiration de l'àme sainte cherchant à rejoindre son Dieu intime.

On connaît la comparaison ingénieuse par laquelle cette même sainte illustre l'Oraison de recueillement. C'est un château, le château de l'âme : les habitants ont pris la fuite pour vivre avec des étrangers ennemis de ce château (les sens occupés des créatures). Malheureux, ils se rapprochent, ils tournent autour. Alors le roi, demeuré seul'à l'intérieur, les appelle, comme un bon pasteur, « par un sifflement si doux qu'ils le saisissent à peine ». Ce sifflement a sur eux tant d'empire qu'abandonnant les choses extérieures qui les captivaient, ils rentrent dans le château. La sainte ajoute : « Quand Dieu accorde cette grâce, elle aide singulièrement à chercher Dieu en soi-même. Effectivement, on l'y trouve d'une manière beaucoup plus fructueuse et plus profitable que dans les créatures, et saint

! .'Àixre Tîr ése, *Le Chemin de la perfection, c.* xxvin, p. »05. Tra- les Carmélites dn Premier monastère de Paris. Paris, Beau- eheæe. tWT.

Augustin assure qu'après l avoir cherché partout ailleurs, c'est là qu'il le rencontra -

Le rapprochement de cette description avec les effets du don de science est limpide. Les sens, entendez toute connaissance même inteilectuelle qui a pour objet les choses sensibles, ont en trouver dans les créatures le bien parfait. Ils sont . ?-reux dans leur exil. Le roi les appelle d un ment très-doux. C'est le souffle tout s: _. Saint-Esprit, qui est sans doute en soi un·? ?.. ·.: mais se traduit psychologiquement par un : une sorte d'appel. Les sens abandonnent les extérieures : c'est le premier effet du don de science, la nuit des sens. Et voici le second : c'est que l âme reçoit de ce don une aide singulière à pénétrer chez son Dieu intérieur. Qu'on le remarque, il s'agit bien ici du recueillement qui inaugure le mouvement par lequel l'âme, dépassant l'usage purement actif de la foi, met celle-ci sous l'inspiration de l'Esprit. Or, c'est là l'œuvre du don de science. La marque de fabrique ne manque pas d'ailleurs à cet exposé : c'est du saint Augustin, dans ses *Confessions* d'abord, car notre description, la sainte l'avoue, est l'histoire personnelle de sa conversion2, mais aussi et surtout dans les livres xi-xn du *De Trinitate* où il fait la théorie de ce mouvement d'âme, auquel il donne ouvertement son nom : *la scier* divine des choses extérieures.

Sainte Térèse insiste sur ce point que ce recueillement ne s'obtient pas en faisant effort pour per.s r au Dieu résidant au fond de soi-même. Sans i dit-elle, *v* c'est une manière de méditer vraim

1. *Château intérieur,* Quatrièmes demeures, c.3, *éd. ci:.* p. tt'·
s. *Ibid.,* p. ne. Cf. saint Augustin, *Confess., t.* X, c. *tt.*

i _ --.e, parce qu'elle s'appuie sur cette vérité indiscutable que Dieu est au dedans de nous. Ce dont je parle est bien différent. Quelquefois, avant de penser à Dieu, les gens dont nous parlons se trouvent déjà au dedans du château. J'ignore par où ils sont entrés..... On éprouve seulement d'une manière marquée une suave impression de recueillement1. » Peut-on mieux décrire l'irruption dans l'âme d'un principe autre que l'âme, de l'inspiration de l'Esprit de science, agissant selon son mode et non selon le nôtre, pour communiquer à l'âme juste un goût spirituel et cette affection de charité qui ne se fixe pas en Dieu seul, mais en s'étendant jusqu'aux créatures, lui inculque un discernement expérimental de ce qu'elles sont selon Dieu, — de telle sorte qu'on les méprise, qu'on ne les aime pas d'une manière excessive, et que, si on les aime, ce soit modérément, en vue de Dieu2?

Citons encore sainte Térèse : « La première oraison surnaturelle que je crois avoir expérimentée j'appelle surnaturel ce qui ne peut s'acquérir ni par industrie, ni par effort3)..... est un recueillement intérieur qui se fait sentir à l'âme et durant lequel on dirait qu'elle a en elle-même d'autres sens, analogues aux extérieurs. Elle semble vouloir se séparer de l'agitation des sens extérieurs; parfois même elle les entraîne après elle. Elle sent le besoin de fermer les yeux du corps, de ne rien entendre, de

4. *Château intérieur, ibid.,* p. 116. On ne peut marquer en meilleurs termes la différence entre la contemplation simple de foi, alors m 'me qu'elle s'adresse au Dieu intérieur, et les oraisons mystiques.

1 Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.,* 1* II", q. txvin, disp. 18, a. +, n. 57.38.

i. Même avec la grâce ordinaire de Dieu, dit-elle ailleurs. C'est ce Botis appelons *myitique.*

ne rien voir, de vaquer uniquement à ce qui Гoccupe alors tout entière, je veux dire à cet entretien seul à seul avec Dieu. Dans cet état les sens et les puissances ne sont pas suspendus : ils restent libres mais pour s'appliquer à Dieu[1]. » 1l est . i: mieux constater la persistance de la fo: s:ns lisfluence du don de science. Elle garde sen ~ :-urement propre, avec ses accompagnements, '.s :nnaissance de son objet secondaire, les creat i.-es et le jeu de ses puissances inférieures, indisp?r sa:>s pour fournir cet objet : c'estla foi, l'intentionnelle :·: i. mais guidée et liée par l'Esprit de science, qui lui inspire tout ensemblele sens de leur néantet de leurs pièges, et le sens de leur ordination totale à Dieu.

Nous concluons de cette mise en présence qu'il y a des analogies frappantes entre les descriptions de l'oraison de recueillement faites par sainte Térèse et l'œuvre du don de science telle que l'expose un saint Thomas. Par la science issue du cœur surnaturalisé, réglée par la Science du Saint-Esprit, l'âme se replie des créatures vers son Dieu intérieur. Ses puissances, dont l'axe est l'intention de la foi vive, s'éloignent des créatures en tant qu'obstacles et pièges, et ne les considèrent plus que comme le rayonnement de ce centre intime qui est Dieu. Il en résulte un état de recueillement intime, éprouvant sans doute pour les sens, et c'est pourquoi saint Thomas lui applique le mot : *Beati qui lugent'l,* équivalent de la nuit des sens, mais tout de même suave et consolant pour l'esprit qui, au lieu d'être arrêté par les créatures, sait les ordonner au bien[2]

1. Deuxième relation au P. Alvarez, *Relat. spirituelles,* n. 54, trad, des Carmélites, tome H, p. 295.

2. *Summa theol.,* II' II*·, q. ix, a. 4. Cf. I' II··, Q. lxix, a. 3, ad 3».

divin : et c'est pourquoi saint Thomas note que, dès cette vie, ceux qui se recueillent ainsi, sous l'inspiration de la Science des Saints, sont déjà, quoique encore imparfaitement, consolés, *quoniam ipsi consolabuntur{.* Ils éprouvent, en effet, grâce au sens divin de la Science du Saint-Esprit, un affermissement de leur foi, que la foi pure et simple ne se connaît pas. C'est la toute première apparition de ce fruit du Saint-Esprit, que saint Thomas nomme par antonomase, *la Foi2,* la foi sûre d'elle-même. Nous la retrouverons, sans doute plus accentuée, au terme de l'activité des autres dons spéculatifs, mais elle appartient déjà à l'âme qui, par l'usage du don de science, a purifié le regard de sa foi de l'alliage des créatures, et maîtrisé les puissances qui ont celles-ci pour objet, de manière à les faire servir à la contemplation du Dieu qu'il s'agit de rejoindre.

2 *Le don d'intelligence et l'oraison de quiétude.*

Mais ce premier affermissement est tout relatif. Il ne concerne la foi que dans les relations de son objet principal, Dieu, avec les Créatures, son objet secondaire3. Reste cet objet principal qui, sans doute, par la vérité qu'il énonce, ouvre à l'âme un chemin sûr vers son Dieu, mais d'autre part, par la manière dont cette vérité nous est présentée, à savoir dans des idées à forme humaine, la tient à distance.

L'intelligence maintenue par la volonté sous la lumière de la foi donne sans doute très-fermement son assentiment aux vérités qui énoncent le mystère

t- Sümwa *theol.*. II4 II*·', q. ix, a. 4, ad im, 3"·.
i q. vm, a. 8t ad 3e.
X q. ix, a. ±

divin : et cependant, pour son compte, *quantum est in se,* elle n'est pas satisfaite, parce qu elle ne voit pas ce qu'elle croit. Et de là ce « *motus ad diversa,* de la pensée du croyant. Ce n'est ni vacillation, ni hésitation, ni doute - .r. iis simplement l'état d'une pensée faite : -:r- terminée par l'évidence, et qui ne l est 7 -- i - mystère divin se cache, impénétrable, s· us i· - : - et les mots qui l'expriment. Or, pour que l'espr obligé de le croire, fût en repos, il faudrait 7 ; .il; voit. Nous avons dit comment l'Esprit d'intelliger. apportait à cet état un premier remède, en purifiant la foi du mélange d'idées fausses et d'imaginations que ce flottement engendre : c'est le côté négatif de son action. Mais il reste à la prémunir contre celle sorte d'inquiétude intérieure et de recherche instinctive[2], contre cette insatisfaction et ce manque de repos final dans son objet, qui n'affectent directement que l'intelligence du croyant, mais, en fait, rejaillissent sur sa volonté et son amour de Dieu, en l'empêchant de se reposer en Lui avec tout le calme de l'amour en possession de son objet. Combien de fois, en effet, l'amour de Dieu ne se déploie pas à fond, parce que la foi dcmeùre agitée : *cogitatio, coagitatio!* Or, s'il est un moment de l'histoire de l'âme dont ce trouble doive être absent, n'est-ce pas celui, où, s'étant recueillie en soi, avec toutes ses puissances, elle aspire à rejoindre de plus près

1. « *Credens habet assensum simul et cogitationem, quia intellectus ad principia per se nota non perducitur ; unde quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa, sed ab extrinseco determinatur ad unum, scilicet ex voluntate* », III *Sent.,* Dist. 23, Q. 11, a. *i.* sol. 1. Cf. Jean de Saint-Thomas, I» II»·, q. lxviii, disp. 18. a. 3, n. *n.*

2. Cf. A. Garden., *La Synthese apologétique du P. Schwalm.* Revue thomiste, 1913, p. 518.

son Dieu ? L'intervention [de l'Esprit d'intelligence va lui communiquer cet affermissement, d'un caractère tout positif.

Cette foi, qui comporte encore l'agitation de l'esprit, n'est-elle pas, en effet, la foi vive d'une âme qui aime son Dieu par-dessus tout, qui vit sous l influence de l'IIôtc intérieur qui lui est donné, le Dieu créateur et propulseur de la charité qu'il répand en elle? Si imparfaite que soit sa lumière comme telle, elle est chère à l'amour du croyant qui ne communique que par elle avec le Dieu qu'il aime. II est ainsi porté, par cet amour même, à s'attacher aux moindres termes de l'énoncé de la foi, à scruter l'harmonie de ses vérités entre elles, et s'il ne peut parvenir à les entendre entièrement d'une manière positive, du moins à saisir ce qu'elles ne sont pas[1]. Mais derrière l'amour de l'âme sainte, il y a l'influence propre du Saint-Esprit, qui aiguise et rend plus subtile cette intelligence des vérités de foi, l'élève et l'exalte, ou plutôt exalte devant elle ce grand Dieu qu'elles révèlent en le cachant[2].

Cette intervention du Saint-Esprit se réalise sous la forme d'un goût de Dieu, selon le mot : Goûtez et voyez si le Seigneur est doux. C'est un sens, c'est une expérience, dont la valeur n'est pas dans le sentiment ressenti, mais en ceci qu'elle est comme le prolongement et l'épanchement dans l'àme sainte de la Science du Saint-Esprit[3]. Ceci est très-important à noter. Certains conçoivent les goûts de Dieu

1. Jeax db Saint-Thomas, *loc. cil.,* disp. 18, a. 3, n. 18-21.
2- *Ibid.,* n. 22. Cf. saint Jean dr la Croix, str. 12, p. 77, $ « Les jeux..
X Jean os saint-Thomas, *Ibid.,* n° 39. Comme une science inférieure est subalteruéc à la science supérieure qui lui fournit ses

comme un sentiment dont l'âme s'aperçoit par une sorte de réflexion, et d'où elle conclut la présence de son Dieu. Ce n'est pas cela. Il n'y a ni reflexi n sur les effets de la présence de Dieu en soi. ni inférence de leur cause. Le goût fait corps Il 1 exercice de la connaissance expérimentale du don 1 intelligence[1]. Il en est l'élément agissant, il es·, l'instrument même de ses discernements : par ?.i l'âme pénètre savoureusement, non pas er. même, mais directement, au plus profond du mystère divin dont lui parle lajoi.

Mais entendons Jean de Saint-Thomas expliquer, avec son lyrisme biblique, cette action du don d'intelligence par opposition à la foi, en une page où il semble qu'ait passé un souffle de saint Jean de la Croix : « Par le don d'intelligence, le Seigneur illumine les sombres futaies (de la foi), *revelat Dominus condensa-;* descendant de la montagne ombreuse de la foi qui la retenait captive, l'intelligence, dont l'œil est comme aveuglé, s'avance par la route du désert[3], jusqu'à la montagne de Dieu[4]; elle traverse une terre déserte, sans route et sans eau, pour se présenter ainsi, dans le sanctuaire, à son Dieu[5]. C'est là ce qu'éprouvent fréquemment ceux qui pratiquent assidûment l'oraison avec leur foi nue et sèche; leur âme est aride, et leur langue se colle à leur palais[6], tant qu'ils ne font que croire, sans pénétrer à l'intérieur des mystères de Dieu.

1. Jkan df. SaixtThomaS, îoc. cit., disp. 18, a. 3, n. 81. Le goût spirituel n'est pas id *quad,* mais *id quo cognoscitur.* — Ceci est capital. Il est des cas où le goût spirituel peut être *id quod cognoscitur,* mais ce n'est pas dans l'exercice du don d'intelligence. Cf. *supra,* q. ut, a. 6, p. 187, et *infra,* q. v, a. 1, p. 244.

2. *Psalm,* xxvui, 9 — 3. *Exod.,* xv, 22; — *Jérém.,* xu, 12; xxxix, 4. — 4. *Exod.,* ni, 1; iv, 27; — III *Rcg.,* xix, 8. — 5. *Psalm. ixu, 2.* — 8. *Psalm,* xxi, 16.

Mais lorsque le Saint-Esprit commence à souffler intérieurement, de ce souffle qui met en mouvement les eaux[1], lorsque, par le don d'intelligence, il nous ouvre le sens, épanchant ses réserves cachées dans le midi[2], je veux dire envoyant les chaudes effluves de son amour pour nous faire sentir et goûter intérieurement ce qu'est suave le Seigneur[3]; alors la captivité de notre intelligence[4] est libérée comme le torrent qui voit sous le vent du sud[5] fondre les glaces qui l'emprisonnaient ; les nuages s'enfuient[6], et, l'aquilon disparaissant, le vent chaud du midi souffle[7] sur les mystères de la foi, afin qu'ils répandent leurs aromates[8], comme l'odeur d'un champ plein de fleurs[9]. Alors nos yeux deviennent semblables à l'œil de la colombe[10], qui a quitté la terre desséchée et sans eau[11], pour venir habiter le long de ruisseaux coulant à pleins bords[12] : l'âme n'est plus consumée de soif[13], mais enivrée par l'abondance : elle est inondée de lumière[14]. Et désormais son oraison se dirige toute droite, comme l'encens[15] qui monte, devant son Seigneur[16]. »

Il va de soi que, sous l'influence de l'Esprit divin, inspirant à l'âme ce goût révélateur de la réalité qui s'enferme dans l'objet de foi, l'inquiétude qui est l'état normal d'une pensée maîtrisée par la volonté, comme est la foi, fait place à une certitude inébranlable, celle-là même que nous avons rencontrée déjà au terme de l'action de l'Esprit de science : c'est de

1. *Psalm.* cxlvii, 18. — 2. *Job,* ix, 9. — 3. *Sap.,* xii, 1. — 4. II *Cor.,* x, 5. — 5. *Psalm.* cxxv, 4. — 6. *Psalm.* xvii, 13. — 7. *Cantic.,* iv, 16. — 8. *Cantic., ibid.* — 9. *Gen.,* xxvii, 27. — 10. *Cantic., v,* 12. — 11. *Psalm.* lxii, 2. — 12. *Cantic.,* v, 12. — 13. *Judith,* xvi, 13. — 14. *Psalm. lxii,* 5. — 15. *Psalm.* CXL, 2.

16. Jean de Saint-Thomas, *ibid.,* n. 51.

nouveau, mais plus accentuée, la foi, *fides'*, fruit du don d'intelligence plus encore que du don de science.

Et il n'est pas moins clair que la charité, illuminée par cette foi excellente, si assurée de la réalité intérieure de ce qu'elle croit, qu'elle va jusqu'à la goûter et à l'expérimenter savoureusement- se repose maintenant en Celui quelle aime avec . quiétude parfaite. C'est toujours, sans doute. l'ombre de la foi, mais cette ombre c'est - de Celui qu'elle avait désiré » et sous laquelle lui permettait pas de s'asseoir avec quiétud· l toute nue, donnant son assentiment sur le pur et simple témoignage du Dieu révélateur : *Sub umbra illius quem desideraveram, sedi, et fructus ejus dulcis gutturi meo*2.

Nous sera-t-il permis, étant donnée la consonance singulière de la doctrine de Jean de Saint-Thomas sur le don d'intelligence, dont le formel *est goût de Dieu et quiétude,* avec la doctrine des Saints sur l'oraison de quiétude, appelée, du reste, et de préférence, par sainte Térèse l'oraison des goûts divins3, de tenter de rapprocher et même d'identifier

1. *Summa theol.,* q. vin, a. 8, ad 3".
S. Jean de Saint-Thomas, *ibid.,* n. 40.
3. L'expression *quiétude,* pour marquer reflet du don d'intelligence, revient d'ailleurs sans cesse dans les développements de Jean de Saint-Thomas, I* II", Q. lxvhi, disp. 18, a. 3. Citons. · Donum intellectus judicat... in eis *quiescendum* », η. 19; «Circa certitudinem fidei... nonnunquam talem *quielationem* sentimus... nec tamen ista *quietalio* fit per rationes... sed per internam pulsationem », n. SI : ❙ Donum intellectus parit *quielationem* in mysteriis fidei, ratione cujus *fides* inter fructus Spiritus Sancti correspondet dono intellectus ·› n. 27; « Fructus istius doni, *quietalio* in fide », *ibid.; · Q;;.· tionem* firmam, ex interiori illustratione et experimental! gustu », n. 63, etc. — Pour *les goûts* divins qui sont le moyen par lequel s'exerce cette intelligence des choses divines, cf. *Ibid.,* n. 37, 39.40: n. 42, 46,48, 61, 81, et disp. 18, a. 4, *passim.*

cette oraison avec l'influence propre du don d'intelligence?

Ce qui caractérise cette oraison, c'est, en effet, un goût surnaturel de Dieu, et un repos, une quiétude de la volonté. Ce n'est pas que tout travail soit suspendu, mais il est « si léger que l'oraison peut se prolonger longtemps sans amener de lassitude[4] ». « L'âme estant ainsi recueillie dedans elle-même en Dieu, ou 'devant Dieu, se rend parfois si attentive à la Bonté de son Bien-Aimé qu'il luy semble que son attention ne soit presque pas attention, tant elle est simplement et délicatement exercée[2]. » 11 reste qu'il y a travail, et donc que la passivité n est pas absolue : la foi intentionnelle demeure avec son effort réduit au minimum; et cela, qui se pro luisait déjà devant le Dieu ou le Christ de la foi contemplation intentionnelle de la foi vive[3]), se reproduit encore, au moment où l'âme se retourne vers le Dieu qui est dans son fond (contemplation intentionnelle encore, mais qui vise la Déité présente substantiellement au fond de l'âme).

La source de cette oraison est mystérieuse. 3 C'est au plus intime (de l'âme) que réside cette jouissance. D'où et comment l'a-t-elle reçue? C'est ce qu'elle ignore[4]. » Elle l'a donc reçue. De qui? De la divine Majesté : « L'eau amenée par un conduit représente les consolations reçues par la méditation... Dans l'autre fontaine, l'eau procède de la source même, qui est Dieu. Aussi quand il plaît à sa Majesté de nous accorder cette faveur surna-

4. Sabtk Tïrèsk, I'Ve, c. xiv, p. 181.
i sxot Fkàkçois de Sale», *Amour de Dieu, t.* VI. c. vin.
3. Cf. *Quatrième partie,* q. ni, a. 3, p. 161, sq.
A. Saivtï Têbese, *Vie,* c. xiv, p. 188.

turelle, cette eau coule de notre fond le plus intime avec une paix, une tranquillité, une suavité extrême. Mais, d'où jaillit-elle et de quelle manière, c'est ce que j'ignore[1]. » On ne peut mieux décrire l'influer.c propre du Saint-Esprit, qui souffle où il veut, « sans qu'on sache d'où il vient ni où il va ».

L'effet de cette action de l'Esprit divin, c'est la dilatation do l'âme : « Dans cette oraison... Dieu la dispose et la rend apte à contenir tout ce qu'il veut y mettre[2]. » Ce que Dieu y met, c'est la confiance de le posséder un jour, c'est sa grandeur, c'est surtout « une joie très-vive de *se voir si près de Dieu* ».

Nous abordons ici l'objectif de l'oraison de quiétude : lorsque le Seigneur... met notre âme dans la quiétude, « il révèle alors clairement, par un certain avant-goût, quelle est la saveui· de la récompense réservée à ceux qu'il introduit dans son royaume[3] ». « L'entendement se trouvant si près de la lumière est alors rempli de ses clartés... Il m'est arrivé, dans cette quiétude..., de découvrir même délicieusement le sens caché » des psaumes de l'Écriture[4]. « L'âme comprend... qu'elle est tout près de son Dieu... Ce n'est pas qu'elle le voie des yeux du corps ni de ceux de l'âme... L'Enfant lui-même fit comprendre (au juste Siméon) qui il était. Ici, c'est de la même manière que l'âme comprend... elle se rend compte qu'elle se trouve dans le royaume, ou. du moins, près du Roi qui doit le lui donner[5]. » « *L entendement* voudrait ne s'appliquer qu'à son objet, la mémoire ne s'occuper de rien autre. Ces d-ux

1. Sainte Térèse, *Château,* Quatrièmes demeures, c. n, p. KO.
2. *Château, ibid.,* c. in, p. 122.
3. *Chemin,* c. XX, p. 219.
4. *Vie,* c. xv, p. 194.
5. *Chemin,* c. xxxi, p. 222-223.

puissances comprennent que c'est l'Unique nécessaire et que tout le reste n'est qu'un embarras'. »

L'âme reçoit alors communication de grandes vérités... Sans voir le Maître plein de bonté qui l'instruit, elle comprend qu'il est avec elle2. » « Elle goûte une joie très-vive de se *voir* si près de Dieu3. »

Qui ne reconnaît dans ces *vues* pénétrantes, qri illuminent l'oraison de quiétude, l'effet propre du don d'intelligence? Seulement la sainte se porte d'un bond jusqu'au terme suprême de ce don. En la lisant, on croit entendre saint Thomas lorsqu'il prononce :

Le mouvement de l'âme qui procède du don d'intelligence consiste en ce que l'homme saisit la vérité qui concerne sa fin dernière). Et donc, si l'intelligence humaine n'est pas conduite'par l'Esprit Saint s: ; a la droite estime de cette fin; elle n'a pas :re le don d'intelligence4. » C'est uniquement Dieu, sa grandeur, le bonheur communiqué par lui, : . elle goûte, qu'elle sent, qu'elle voit en elle-même.

Or, toute cette intelligence de la présence de Dieu en soi s'opère, comme pour Jean de Saint-Thomas, par le moyen des *goûts divins,* au point qu'ils ont donné leur nom à l'oraison de quiétude. En fait, on les trouve mentionnés à tous les tournants des descriptions tumultueuses de sainte Térèse.

Et il appert ainsi que l'analogie du don d'intelligence et de l'oraison de quiétude est des plus fondées. La cause est la même : les initiatives de l'Esprit Saint ; identique le moyen par lequel l'Esprit se

t. *Chemin.,* c. xxxi, p. 221.
2 Cantique, c. IV, p. 438.
3. Cta'Xeau, Quatrièmes demeures, p. 425.
». '. --./*i theol..* II1 П1* y. vm, a. K.

fait jour : le goût de Dieu; même objectif : Dieu, spécialement en tant que notre fin ultime, se laissant pénétrer au fond de Pâme, sous les paroles de Is foi; l'effet, enfin, est tout Semblable : apaisement, repos, quiétude de l'intelligence, rassurant à fond la charité et la faisant s'épanouir dans la joie.

3) *Le don de sagesse et l'oraison de sommeil des puissances.*

Par l'usage des dons de science et d'intelligence, les deux imperfections congénitales de la foi se trouvent corrigées ; le regard de la foi ne biaise plus du côté des créatures, celles-ci étant écartées dans ce qu'elles ont d'hostile à Dieu, et, pour le reste, devenues comme des transparences de la Divinité; il n'est plus agité et inquiet vis-à-vis de son objet principal, mais fixé et rassuré par les goûts divins. La charité sous la lumière de cette foi doublement affermie, *fides* dans toute l'énergie de ce terme, peut donc en tout repos se diriger vers la réalité divine, présente au fond de l'âme.

Il demeure cependant, comme je l'ai déjà signalé, une dernière imperfection : la disproportion interne, l'hiatus, qui règne entre l'amour par-dessus tout de Dieu et l'expression de l'excellence divine dans les formules humaines et déficientes de la foi. J'ai dit, en décrivant les purifications de la foi par les dons *, comment le don de sagesse, en nous mettant directement sous la conduite de la Sagesse divine, inspirée en nos âmes par le Saint-Esprit, non seulement remédiait à cette difficulté, mais élevait positivement l'âme à hauteur de Dieu tel qu'il est en soi.

1. Cf. Supra, a. 1, S3, p. 203, sq.

par un sentiment intense, —d'ordre intellectuel, — Je ΓAltitude de l'Être divin. Je n'y reviens pas.

Il reste à rapprocher cette action directe de la Sagesse de Dieu sur nos âmes de l'oraison de sommeil des puissances. Sainte Térèse nous a laissé de celle-ci une description sans égale dans sa Vie écrite par elle-même [1].

L'oraison de sommeil des puissances, que saint François de Sales ne parvenait pas à distinguer de l'oraison de quiétude[2], se rattache à la vie intentionnelle de la foi vive, puisqu'elle n'est pas sans travail actif : c'est la a troisième eau » du jardin de sainte Térèse. eau courante, provenant d'une rivière ou d une fontaine et se répandant par irrigation. Voici e q ; elle en dit : - Il faut encore, il est vrai, prendre la peine de la conduire, mais l'arrosage est beaucoup me ins fatigant. Ici le Seigneur aide à tel point le jardinier qu'il prend sa place, en quelque sorte, : fait lui-même presque tout[3]. » On voit la place laissée à l'activité, sous la passivité grandissante. ' sainte dit encore : « Les puissances sont alors presque entièrement unies à Dieu, sans pourtant se trouver tellement plongées en lui qu'elles n'opèrent encore[4]. » C'est la place réservée pour l'oraison entièrement passive d'union qui suivra. Du reste, la sainte est formelle : « Ce n'est pas non plus tout à fait l'union[5]. »

La caractéristique de cette oraison, c'est une

1. *Vie,* c. xvi-xvn.
2. *Amour de Dieu,* i.. VI, c. vm. Sainte Térèse se pose l'objection ci n'y souscrit pas. *Vie,* c. xvn, p. 211-212.
X *Vie,* c. xvi, p. 201.
X *Ibid..* p. 203.
X Deuxieme Relation au P. Alvarez *(lie!.* t>»), (Ouvres complètes, «- H. p iA-

impulsion irrésistible à dépasser, sous Faction directe de l'amour de Dieu et du Saint-Esprit qui est son propulseur, tout ce que peuvent exprimer sur Dieu les puissances de l'âme sainte : « C'est un glorieux délire, une céleste folie, où s'apprend la vraie sagesse1. » « Les puissances sont incapables de tout, sauf de s'occuper de Dieu; on dirait que pas une n'ose bouger... Ce sont alors mille paroles de louanges qui montent vers Dieu, mais sans ordre, si ce n'cst que le Seigneur lui-même en mette. A tout le moins l'entendement est-il impuissant à le faire... L'âme voudrait être aperçue île tous les hommes et leur donner connaissance de son bonheur, afin de les voir s'unir aux louanges qu'elle donne à Dieu2. » L'âme « voudrait être toute convertie en langues pour louer le Seigneur. Elle dit mille saintes folies3... » « En cet état, on voudrait éclater, corps et âme... Quels supplices ne paraîtraient alors délicieux à souffrir pour son Dieu!... Mais quelle souffrance que la nécessité de revenir à la raison pour vivre encore dans le monde·*...! » « Soyez à jamais béni, Seigneur! Oui, que toutes les créatures vous louent éternellement...! Faites quetous ceux que je n-tretiendrai désormais soient fous de votre amour... ou·? je ne tienne aucun compte des choses du monde, ou bien daignez m'en retirer5. » « Voulez-vous sav. ir ma pensée? C'est que les prédicateurs sont trop raisonnables. La raison, chez eux, ne cède pas. comme chez les apôtres, devant l'incendie de l'amour divin... Savez-vous quel doit être le grand poinî · C est d a-

1. Fie, c. xvi, p. 90S.
t *Ibid..*, p. 203.
X *Ibid.*, p. 20».
». *Ibid.*
X Fie, C. XVI, p. 204-205.

voir la vie en horreur et de se soucier peu de l'honneur du monde..., d'être indifférent de tout perdre ou de tout gagner[1]. » « En voilà assez sur ce troisième mode d'oraison et sur ce que l'âme doit faire, ou, plus exactememt, sur ce que Dieu fait en elle... Lui-même remplit ici les fonctions de jardinier... La volonté consent simplement aux faveurs qui l'inondent, mais elle doit en même temps se montrer prête à tout ce que la vraie Sagesse voudra opérer en elle[2]. »

Réfléchissons devant cette riche provende d'expressions diverses, et raisonnons-les d'après les données sures de la théologie du don de sagesse. Aussi bien, notre sainte n'a-t-elle rien de plus cher que de laisser les théologiens, dont elle ignore jusqu'au langage, prétend-elle, interpréter ses dires.

Par toutes ces paroles, sainte Térèse intellectualise. quoi qu elle en ait, l'état de sommeil des puissances. Cet état nous apparaît d'abord, chez elle, comme un état de dépendance vis-à-vis de Dieu, au pel l ime se prête et consent : or, c'est la définition même de l'état où se trouve l'âme juste parles dons. L'activité de l'àme, dit-elle, dure encore : c'est donc que l'àme n'est pas complètement passive : c'est le signe que l'inspiration divine aide ici les vertus théologales à faire leur œuvre, elle ne les supplée pas. Les mots : *folie, délire,* le sentiment de l'impuissance des louanges, l'envie d'y voir participer l humanité entière, la souffrance entrevue du retour à la raison, la plainte adressée aux prédicateurs trop raisonnables, dont la raison ne cède pas devant

1. Fie. c. xvi, p. SÛT.
i. /iiï_ c. xvu, p. S09.

l'incendie de l'amour divin, etc., tous ces transports dénoncent la contemplation sentie de l'excès s tout ce qui existe, de la divine Bonté. Et c'est de la charité, de l'incendie de l'amour divin, c'est-à-dire de ce : *par-dessus tout* qui le caractérise, que na . cette vue. L'excès de l'amour pour Dieu est passé en condition de l'objet contemplé'. Or tout cela est la traduction de l'œuvre du don de sagesse, telle que l'expose saint Thomas. Saint Paul est consentant : pour lui, *sagesse divine* est l'équivalent *àe.folie selon les hommes.* Sainte Térèse, elle-même, l'indique à deux reprises : « Céleste folie où s'apprend la vraie sagesse » ; « Volonté prête à tout ce que la vraie sagesse opère en elle. »

11 me semble que ces rapprochements ne sont pas l'effet du hasard, que sainte Térèse a retrouvé expérimentalement, dans son oraison de sommeil des puissances, les caractéristiques mêmes du don de sagesse, spécialement cette dilatation de l'esprit, qui vient de ce qu'il se trouve en présence de l'Excès de la « Cause la plus haute », et tout en le savourant, renonce à l'embrasser dans les termes de la science ordinaire. Un seul trait du don de sagesse n'est pas atteint dans toute sa plénitude : le don de sagesse va jusqu'au repos total de l'esprit et du cœur, dans la jouissance du Mystère divin. Or nous sentons encore l'effort, et je ne sais quoi d'en route vers le terme à rejoindre. C'est ce que signifient ces transports et ces expressions : *délire, folie.* L'âme est encore en travail, comme il convient dans une oraison qui n'est que semi-passive. Mais ce travail est réduit ici à son minimum. Au terme de cet état.

1. Jean de Saint-Thomas, *Cursus thsol.,* I* 11", q. lxvhi, disp. IS. a. A n. 14.

il ne consistera plus à puiser l'eau, ou même à ouvrir à la source d'eau vive les conduits d'irrigation, mais a faire taire les puissances pour que l'eau qui se déverse du ciel pénètre plus à fond et imbibe le sol, et à préparer ainsi l'âme « à tout ce que la divine Sagesse voudra faire en elle ». C'est ici l'annonce de l'oraison d'union.

CONCLUSION

De tous les rapprochements que l'on a vus, nous croyons pouvoir conclure avec quelque probabilité que, pour organiser, au point de vue théologique, les trois *oraisons semi-passives* classiques, telles que les expose sainte Térèse, nous n'avons pas à faire appel à d autres causes qu'à celles qui nous ont servi à classer les *Nuits de l'âme,* c'est-à-dire à faction, devenue illuminatrice, de purificatrice qu'elle était d'abord, des dons intellectuels du Saint-Esprit, en tant qu'ils perfectionnent la vie intentionnelle de la foi vive cherchant à rejoindre le Dieu substantiellement présent au fond de l'âme sainte.

Nous estimons évidemment que cette étude est à poursuivre et à compléter. Les esquisses sommaires que nous donnons ici n'offrent que des points de repère, encore insuffisants pour assurer définitivement les concordances, mais suffisants peut-être pour indiquer le chemin qu'auront à suivre ceux qui entreront dans la voie que nous jalonnons.

Aucune voie ne nous semble plus sûre et plus engageante.

Si. en effet, les expériences et les analyses d'une spécialiste en fait d'expérimentation en soi des opérations divines, d'une sainte Térèse, ont quelque

valeur objective, et si, d'autre part, la théologie d la grâce sanctifiante, des missions divines, de l habitation de Dieu en nous, des vertus théologales des dons du Saint-Esprit, telle que saint Thomas ll·, exposée avec tant de pénétration, de solidité et d magnificence, représente effectivement les voies et moyens par lesquels, dès cette terre, les âmes saintes rejoignent Dieu, ne devons-nous pas penser que la plus sûre et la plus certaine explication des premières se trouve dans la seconde, et qu'un travail patient et de longue haleine, poursuivi par des *théologiens* compétents et dociles aux faits[1], arriverait, non seulement en gros, mais dans le détail, à vérifier leur concordance, et à faire voir les expérimentations des mystiques sourdre pour ainsi dire, comme engendrées, des substructions de la psychologie et de la morale théologiques ?

Encouragés par cette perspective, passons des *Préludes* de l'Expérience mystique à sa réalisation et à son achèvement par la perception immédiate et expérimentale du Dieu substantiellement présent en l'âme juste, comme objet de sa connaissance et de son amour.

». Nous avons eu récemment la joie de trouver, sous la plume du P. Garrigou-Lagrange, un très-intéressant rapprochement entre la nuit des sens et le don de science, *Vie spirituelle,* déc. »9S6. p. SOI.

QUESTION V

L'EXPERIENCE MYSTIQUE

PROLOGUE

« L'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu. Qui donc connaît ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme, qui est au dedans de lui? Ainsi, personne ne connaît ce qui est de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu 1. »

C· s mots de 1 Apôtre semblent avoir été écrits ; servir d'epigruphe à notre présente intention, qui est de manifester l'analogie réelle, le parallé- lLu k qui existe entre l'achèvement de la vie surnatureBe par la connaissance quasi expérimentale de Die· et Facfcêvement de la conscience psychologique dans la connaissance de l'âme par elle-même.

De part et d'autre, un même principe de connaissance, ici FEsprit de Dieu, là l'esprit de l'homme ; un même abouiisuement. la connaissance intime, ici de Dieu, là de Fime; une même explication du caractère expérimental de cette connaissance, ici 1 immanence objective de Dieu dans « l'Esprit de Dieu », là 1 immanence de Urne intelligible dans l ame intelligente.

L'explication de ce parallélisme est que l'Esprit de Dieu est devenu nôtre par la grâce sanctifiante,

1- I Car. ■, 1641.

laquelle est une puissance d'adhérence à Dieu. « Celui qui adhère à Dieu ne fait, en effet, qu'un seul esprit avec Lui », dit l'Apôtre[1] : cc qui signifie que l'Esprit divin, « qui répand la charité dans son cœur, lui est *donné*[2] » pour gouverner toute son activité par ses initiatives et ses inspirations. Et donc, par Lui, l'esprit de l'homme, devenu son organe, est rendu capable à son tour de scruter Dieu dans ses profondeurs. « Ce que l'œil n'a point vu, l'ouïe point entendu, ce qui ne peut monter jusqu'au cœur de l'homme, tout ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment, Dieu nous l'a révélé par son Esprit... Nous avons reçu... l'Esprit qui est de Dieu, pour connaître ce qui nous a été donné par Dieu... Qui donc a le sens du Seigneur pour l'instruire? C'est nous : nous possédons le sens du Christ[3] »

Nous voici donc, de par l'Esprit Saint, demeurant et agissant en nous, munis d'un sens divin qui nous instruit de « ce qui nous a été donné par Dieu » et donc, puisque Dieu est le premier don, nous le fait connaître Lui-même, — tout comme, de par la spiritualité de sa nature, notre âme est originellement munie d'une intelligence capable de la manifester, comme un sens intellectuel, elle-même à elle-même, sans intermédiaire[4].

Nous avons décrit longuement, dans les précédentes Questions, les phases progressives de cette « *instruction* » opérée par le sens divin que le Saint-Esprit nous communique. Nous avons vu ce sens

1. I Cor., vi, 17.
5. Rom., v, 5.
3. I Cor., n, 9-16.
4. Cf. *supra* p. 100. sq.

divin à l'œuvre tout au long de la vie intentionnelle de la foi vive « éclairée par les dons », s'appliquant, indistinctement, à tous les objets révélés, aussi bien à Notre-Seigneur dans son humanité ou dans sa présence réelle au Saint Sacrement, qu'à la Déité présente partout par son immensité ou faisant face immédiatement à notre acte de foi1. Nous venons de le suivre dans ses démarches préliminaires pour rejoindre spécialement la Trinité Sainte présente substantiellement au fond de lame, par les oraisons de recueillement, de quiétude, de sommeil des puissances

Mais, tout en constatant le progrès de cette manifestation, qui allait s'accentuant au fur et à mesure que ia passivité de Pâme sous l'action du Saint-Esprit augmentait, et que le travail actif de la foi vive était davantage enveloppé et comme absorbé par cette action. nous avons dû noter que, dans cette phase dee Nets et des Oraisons semi-passives, qualifiée par ms de *Prélude,* notre activité à forme ratioueefie aeheistait ; que, pour être plus passifs, ecus en ginii-.-ns pas moins la conduite principale de nos démarches: que les inspirations du Saint-Esprit n'intervenaient encore que comme les aides de nos vertas, purifiant ou approfondissant progressivement Popêntio· axiale de notre foi ; et qu'enfin, —si rapprochée qu elle fût devenue du terme, — cette opération n'atteignait Dieu qu'à travers les idées de la foi, qa'eOe demeurait *essentiellement intentionnelle*. Sans dente 3 se produisait, de plus en plus, dans Pâme un état de jouissance et de sentiment de la présence du Dieu intime, mais ce ne

pouvait être là que la quasi-expérience et la jouissance imparfaite qui se concilient avec la distance de l'objet, inhérente à la vie intentionnelle de la foi *.

Peut-il y avoir davantage? Pouvons-nous toucher Dieu, en cette vie, par un contact immédiat, avoir de lui une expérience vraiment directe et substantielle? Les Saints I'aflirment, et leurs descriptions de l'oraison d'union, de l'extase, du « mariage spirituel » sont toutes pleines de cette sorte de perception quasi expérimentale de Dieu en nous.

Il y a à cela un très-grave obstacle. Tant que nous vivons sur la terre, nous sommes en voyage loin du Seigneur : le face à face est pour le ciel. La foi est l'unique lumière du voyageur. Or la foi a pour objet ce que nous recevons par l'enseignement de Dieu, *fides est de auditis,* et cet enseignement est consigné dans les dogmes, dans les idées à forme humaine de la révélation. C'est par ces idées que l'âme doit rejoindre Dieu. Or l'idée, disions-nous, sépare de la réalité qu'elle représente : la connaissance par les idées est intentionnelle. Et il n'y a pas ici à recourir à un pouvoir magique de la charité qui vise, elle, la réalité du bien, car notre charité est en dépendance de notre foi, comme tout appétit l'est de la connaissance qui l'engendre : *voluntas sequitur intellectum.* C'est donc par les idées, qui supposen le réel à distance, que le cœur surnaturalisé saisit ici-bas la réalité divine. Ses expériences et sa jouissance sont inachevées. Les dons intellectuels du Saint-Esprit, qui, de par leur origination, semblent au premier chef pouvoir procurer cette jonction avec

1. *Summa theol.,* I· IIl·, q. xxviii, a. 1 ; Q. xxxn, a. â, ad 1“, a. 3 ; U· U”, q. xxviii, a. 1, ad 1“ a. 2, 3, etc. Cf. *supra,* p. 159.

Dieu, ne peuvent sur terre dépasser l'horizon de la foi et de la charité, puisque leur raison d'être et leur rôle ici-bas c'est d'être les auxiliaires de ces vertus'.

La question posée par le témoignage des mystiques est donc celle-ci : *Peut-il y avoir un usage supra-intentionnel des dons du Saint-Esprit?*

Avouons-le tout de suite : cet usage supra-intentionnel ne semble pas pouvoir être attribué aux dons d'intelligence et de science, qui « répondent », dit saint Thomas, à la vertu de foi 2, c'est-à-dire nous sont donnés formellement et principalement pour subvenir aux imperfections de cette vertu, et sont par conséquent liés dans leur exercice à l'exercice de l intentionnelle foi. L'activité du don de science concerne les créatures, en fonction desquelles s'éclaircit, grâce à des appréciations d'une justesse divinement inspirée que nous faisons d'elles, *l'idée* de Dieu, objet de la foi3. L'activité du don d'intelli-«■ence concerne le contenu de la révélation *à forme humaine* de la foi. C'est sans doute la réalité divine qu'il découvre, mais en passant par les *idées* de la foi4. Aucun de ces dons ne se sépare de la considération de quelque chose de créé, soit des créatures elles-mêmes pour le don de science, soit de la forme humaine des présentations de la foi pour le don d'intelligence. Cela leur est essentiel. Ils ne visent Dieu qu'autant qu'ils font corps avec la foi. Ils ne peuvent donc servir à *l'expérience* immédiate de la

1. Cf. *supra,* q. ut, p. 466, sq.
s. Cf. *Summa theol..* II· II·0, Q. vin, *Prologus.*
3- Cf. *supra,* p. SIO, sq.
*. CL *supra,* p. 816, sq.

Déité qu'il s'agit de réaliser. Ce sont excellemment les lumières de la porto d'entrée.

Et c'est pourquoi, sans doute, les théologiens de la connaissance mystique réservent au seul don de sagesse ce rôle privilégié.

Le don de sagesse, en effet, dans son concept, ne manifeste pas au même degré ces attaches à la foi. D'abord, c'estla charité, non la foi, qu'il est ordonné directement à servir[1]. Il ne tient à la foi que dans la mesure où la charité tient elle-même à la foi qui lui fournit son objet. Il n'est dépendant de la foi que par l'intermédiaire de la charité. Sans doute, c'est là quelque chose dont il faut absolument tenir compte : quelque lumière que puisse répandre sur la réalité divine l'Esprit de sagesse, ce sera toujours dans la sphère délimitée par l'objet de foi qu elle se manifestera. Mais, d'autre part, l'inspiration de la Sagesse, étant lumière de la charité à un autre titre que la lumière de la foi, planant au-dessus de celle-ci comme une appartenance directe et une participation formelle de la Sagesse de l'Esprit qui souffle où Il veut, ne pourrait-elle pas trouver une voie pour faire pénétrer l'âme dans le cœur de la place, jusqu'au Dieu intime qui l'habite, sans qu'elle quitte la foi sans doute, mais en s'élançant de son objet, pour retomber ensuite sur le terrain solide de l'oraison de foi, non sans avoir, pendant un court instant, pris contact immédiat avec la réalité divine, l'avoir perçue quasi expérimentalement et en avoir vraiment joui? Aussi bien les mystiques qui ont vécu l'oraison d'union, laquelle s'harmonise avec ces données, nous confient-ils que cette oraison.

1. S. [illegible]va *theol.*, IP II", Q. xiv, *Prologus*.

kr-qu'elle donne son plein, ne saurait durer long-
' ' ps. —jamais plus qu'une demi-heure, dit sainte Térèse *. Et saint Thomas en tombe d'accord[2].

Nous posons la question : nous nous gardons de la résoudre. D'autres vont parler pour nous. Les difficultés sont étalées. Voyons, à la lumière de la théologie et des expériences des Saints, si l'on peut espérer une réponse affirmative.

En harmonie avec les deux sources de documents que nous venons d'indiquer, *la théologie, les Saints,* nous partageons cet exposé en deux articles :

I. — Peut-il y avoir, en cette vie, expérience immédiate de Dieu?

II. — L'Expérience mystique s'identifie-t-elle avec l' « Oraison d'union »?

ARTICLE I

Peut-il y avoir, en cette vie, expérience immédiate de Dieu?

Jean de Saint-Thomas a élucidé cette question en des pages qui méritent de devenir classiques 3. Je me contenterai donc de rapporter les passages marquants de son étude, en y ajoutant de brèves apostilles, uniquement destinées à faire ressortir la signification et la portée de ses principaux aperçus et à en marquer l'ordre et l'enchaînement.

1. *Vie,* c. XVIII, p. 223; c. xx, p. 234.
2. *Summa theol.,* IP IP", y. ci.xxx, a. 8, ad 2». Cf. *ibidem,* dans l'objection à laquelle répond saint Thomas, le texte de saint Grégoire le Grand.
3. Je rappelle que l'un des maîtres de la théologie mystique, Vallcorssk*. pour traiter cette question, n'a pas cru pouvoir mieux -ire que d'incorporer tous ces passages dans sa *Theologia mystica Iriri Thomae. Cf. Revue Thomule,* 1923, p. 140.

« Que Dieu ait avec l'âme un contact objectif réel et intime, non seulement dans la vision intuitive, quand il est vu clairement et s'unit (à l'intelligence du bienheureux), comme le ferait une espèce intelligible, ou comme la substance de l'ange s'unit à sen intellect[1], — mais encore lorsqu'il est connu par l'obscure foi, et touché par une certaine connaissance expérimentale secrète, comme lorsque notre âme en cette vie nous devient manifeste[2], — c'est là une constatation qu'autorise le fait que Dieu n'est pas seulement connu par la foi, commune aux pécheurs et aux justes, mais encore par le don de sagesse, qui donne de lui à tous ceux qui ont la grâce comme an goût et une certaine expérience interne, ainsi que l'enseigne saint Thomas, II° IIae, q. XLV.

« Où l'on voit, à l'article second, que cette sagesse provient d'une certaine union et connaturalité aux choses divines, c'est-à-dire d une expérience intime du divin, que Denys décrit ainsi : « Iérothée était parfait dans les choses divines, non seulement par la science qu'il en avait acquise *(discens),* mais pour les avoir éprouvées *(patiens divina).* » Eprouver les choses divines *(pati divina),* connaître Dieu expérimentalement n'est pas réservé à l'état de gloire, où Dieu est vu intuitivement, mais appartient aussi à l'état de marche vers la gloire, où Iérothée se trouvait encore et où Dieu, bien que connu obscurément

1. Cest-à-dire « comme un objet, non pas quelconque, mais intime à l'intellect, connu et aimé comme intime, à savoir le principe même de l'intelligence angélique, passé à l'état d'objet, réellement et non seulement intentionnellement présent, se manifestant par lui-même et par sa réalité, et se faisant ainsi connaître par une connaissance expérimentale qui l'étreint ». Jean de Saint-Thomas, In I P., Q. xLiii, disp. 17, a. 3, n. 11 fin. Cf. disp. 21, a. 2. n. 11. — Cajetan, I P., Q. LVI, a. 1 ; *Comment.*, n. 8, 9.

2. Par la conscience psychologique actuelle. Cf. *Supra,* q. i, a. 3. fuin.aq.

ct par la foi, est cependant expérimenté, non par la vue, mais par une sorte de toucher.

« *De même que nous ne voyons pas notre âme et que [cependant}, par l'expérience de la vie qu'elle répand en nous [experientia animationis}, nous la sentons comme un objet présent, qui nous informe réellement et nous offre les indices de cette information,* ainsi Dieu, intimement présent par l'immensité comme cause et principe d'être, se manifeste *[se demonstrat)* à nous par la grâce comme un objet intime et expérimentable, dans la patrie par la vision, ici-bas, occultement, par des signes. 1l nous est donc spécialement et réellement présent, *quasi stans post parietem'.* »

Notons brièvement les principaux enseignements que Jean de Saint-Thomas nous livre dans cette page éclairante.

Et tout d abord, dans l'état présent de l'âme sainte, caractérisé par le règne de la foi intentionnelle, il est un contact objectif réel et intime de Pâme avec Dieu qui n'a rien d'intentionnel, puisqu'il ne trouve son semblable que dans la vision intuitive.

Ce contact est une expérience, non pas manifeste et qui se passe en pleine lumière, comme dans la vision intuitive, mais secrète, obscure, n'ayant rien de la vision, comparable au toucher.

Si l'on veut des comparaisons dans la psychologie, l'ange, avec sa connaissance actuelle et intuitive de lui-même, illustre la vision intuitive : la connaissance de conscience, par laquelle l'âme est expérimentée obscurément2, comme principe d'infor-

1. JeaS de Saint-Thomas, 1·, Q. xuii, disp. 17, a. 3, n. 12.
S. *Ad rem,* saint Acgistin, parlant de l'introspection psychologique: ‹ Qmù ,-nim *non videt cogitationem suam? El quis videt cogitatio-*

mation et racine de nos actes intellectuels, *experientia animationis,* représente l'expérience que nous pouvons avoir de Dieu dans l'état présent.

La faculté réalisatrice de l'expérience du Dieu intime est le don de sagesse, qui apparaît ainsi comme jouant dans cette expérience le rôle que joue la conscience dans la connaissance psychologique. C'est de part et d'autre un sens intellectuel intime.

L'origine de cette expérience est l'union habituelle de l'âme avec le Dieu présent substantiellement à l'âme par l'immensité, et, de plus, possédé objectivement par elle en vertu de la grâce, — tout comme, pourrait-on ajouter, l'origine du pouvoir qu'a l'âme de se sentir vivre, connaître, être, est l'union habituelle de l'âme, racine de l'intelligence, avec l'âme en tant qu'intelligible. C'est là le fondement le plus profond de la connaturalité de l'une et l'autre expérience.

L'acte de cette faculté est une expérience passive, analogue, sous certains rapports, à la sensation, dans laquelle le Dieu présent par l'immensité trahit sa présence par des preuves non équivoques, *indicia,* et ainsi se fait sentir, éprouver immédiatement, comme nous expérimentons notre âme dans la conscience psychologique grâce aux signes qu'elle nous donne de son influence vivificatrice immédiate.

Le moyen qui permet à cette expérience de se réaliser, ce sont donc des indices, *indicia,* des signes, *signa,* de l'information vitale et objective de notr·.· âme par la substance même de la Déité présente en elle.

Enfin, l'objet précis de cette expérience, c'est le

rvâin.M ? Quis *lion eam videt, et quis eam videt ? » De Trinit..* L. TГ. n. 16.

?.τ ·.. cause et principe de l'être total de l'âme juste, spécialement le Dieu qui nous vivifie surnaturellement, tout comme l'objet précis de la conscience ⟨ est l'âme en tant que nous la surprenons comme racine vivifiante de nos actes et de tout notre être.

Tels sont les principaux traits de lumière qui jaillissent de cet exposé de Jean de Saint-Thomas. Laissons-le les commenter lui-même, nous dire de qui il tient cette doctrine, insister sur les fondements de cette connaissance, l'union habituelle avec Dieu par la grâce, sur son objet, le Dieu intime et vivifiant, sur son principe formel unique, le don de sagesse, sur son principe supérieur, le Saint-Esprit, enfin sur son caractère d'expérience.

Jean de Saint-Thomas poursuit : « C'est pour cela que saint Thomas, enseignant que le mode d'existence de Dieu dans l'âme, propre à la grâce, est celui d'un objet de connaissance et d'amour, a finalement réduit cette connaissance à la connaissance expérimentale de Dieu que donnent la grâce et le don de sagesse. C'est connaturellement, en vertu de son union avec Lui, que l'âme sainte, par le don de sagesse, connaît Dieu : et elle le connaît ainsi comme nous vivifiant, comme la vie de notre vie et l'âme de notre âme, par sa présence intime et l'infusion en nous non seulement de l'être naturel, mais de la réalité de la grâce, par laquelle nous pouvons connaître, comme présentes en nous, les divines personnes, encore que nous ne les voyions pas.

« Saint Thomas dit, en effet : Ce n'est pas une connaissance quelconque qui peut suffire pour qu'il ; ait mission (des divines personnes) : c'est unique-Kjent celle qui est reçue par un don approprié à la

Personne divine, et qui cause en nous l'union avec Dieu selon le mod c propre de cette personne, l'amour, par exemple, quand c'est le Saint-Esprit qui est donné. C-'est pourquoi cette connaissance est comme expérimentale, *quasi experimentalist.*

« Il ne suffit donc pas de dire que Dieu est spécialement présent dans l'âme comme objet de connaissance et d'amour : il faut ajouter que cette connaissance est expérimentale, supposant en nous un sens spécial en rapport avec la Personne divine envoyée. Or Dieu ne peut être expérimenté s'il n'est possédé et uni intimement à l'âme, et il ne peut lui être uni intimement que par ce contact (générateur de la présence d'immensité, prise dans son extension au surnaturel), par lequel il influe dans l'âme, non seulement l'être naturel, mais aussi l'être surnaturel de la grâce, par lequel il lui donne de telle sorte l'être surnaturel qu'il peut se manifester à elle comme un objet présent : présent intérieurement, dis-je, non seulement par l'action qu'il exerce sur elle en la vivifiant, mais encore par la *présentation et la manifestation de cette action vivifiante,* ici-bas par des indices et par une union *{conjunctionem}* expérimentale à l'âme, dans la patrie par l'intuition*. »

Il ressort de ce nouvel exposé, d'abord, que cette connaissance expérimentale de Dieu par le don de sagesse est le complément et la mise au point definitive, l'achèvement, de la doctrine si connue de saint Thomas sur la présence intime de Dieu dans

I. Saint Thomas, I *Sent.,* Dist. 14, q. n, a. 2, ad 3·. *Ci. S--. BeoL,* P, q. xliii, a. S, ad 2" : · *Filius (ineisitnliter) littit·<* «sa *a quodam cognoscitur atque percipitur..... perceptio zuzem expérimentaient quamdam notitiam significat. Et ha- p – ii – eitxr sapientia, quasi sapida scientia.*

i. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.,* p, y. xun, disp. 17. a. 3, i 12, fin.

les justes par la connaissance et l'amour[1]. Il faut aller jusque-là pour en avoir le dernier mot. Cette connaissance n'a donc rien d'extraordinaire, et qui soit en dehors des lois fondamentales de l'état de grâce. Par le don de sagesse, qui est une promotion de la grâce sanctifiante, elle se rattache uniquement aux fonds communs de la psychologie surnaturelle.

Jean de Saint-Thomas revient sur ce point que c'est bien comme principe vivifiant de l'âme que Dieu est touché dans cette quasi-expérience, et cela non pas proprement en vertu de l'action qu'il exerce sur l'âme, comme sa cause, *influendo,* mais objectivement, *vivificationem prodendo,* grâce aux *indices* qu'il lui offre de l'action vivificatrice qu'il exerce sur elle.

Que faut-il entendre par ces *indices* ou signes de la présence objective vivificatrice de Dieu?

D'aucuns ont pensé qu'il s'agissait des impressions de suavité, d'affection douce et tendre, inspirée par la présence toute proche de Dieu, et comme imprimée par elle, qui accompagnent d'ordinaire l'expérience mystique.

Leur but est très-louable : ils se proposent de réagir contre des opinions fantaisistes et manifestement étrangères, tant à la tradition des mystiques qu'à la saine théologie, surtout à celle de saint Thomas, qui prêtent à l'âme, particulièrement dans l'oraison d'union, une vue, une intuition de Dieu, grâce à des espèces surajoutées miraculeusement aux idées de la foi. Ce que Jean de Saint-Thomas

1. Summa iAeoi., P, ‹. vin, a. 3, etc.

nomme des indices et des signes seraient alors des idées infuses.

Mais, dans leur réaction, ces auteursnous semblent exagérer. Ils regardent ces impressions, ces touches divines, dans leur être *à'effèts* reçus et résidant en l'âme. Ils prétendent que l'àme d'oraison ne perçoit que ces effets qui sont en elle, que son regard s'arrête sur ces effets, comme sur un terme objectif, *objectum quod,* pour en *conclure* la présence de Dieu. La contemplation mystique, dans son apogée, l'expérience de Dieu, consisterait ainsi essentiellement dans une inférence, nécessitant un raisonnement. Ce qui serait perçu immédiatement, ce n'est pas le Dieu présent, mais ses effets dans l'âme.

Certes, je ne refuse pas aux mystiques, en acte d'oraison, le pouvoir d'atteindre Dieu par de tels effets, moyennant une inférence et un raisonnement. « Au mouvement de mon cœur j'ai reconnu la présence de monBien-aimé », dit saint Bernard'. Mais quoi qu'il en soit de cette concession, dont le champ d exercice me semble plutôt appartenir aux oraisons semi-passives, oùl'àme travaille encore personnellement, et peut donc inférer et raisonner, je ne pense pas que ce mode d'atteindre la présence de Dieu soit celui de la connaissance expérimentale et, parafant, *immédiate* de Dieu, qui donne son plein dans floraison d'union, laquelle seule est entièrement Massive.

r Recourons encore à Jean de Saint-Thomas pour ■btenir sur ce point capital un peu de lumière touchant la nature et le mode d'opérer de ces signes ou

Ht- /-> Cenlûa, *Sermo* 74, 6. Cf. SAISI Jean de ia Croix, *Cantique* Mar.. sXr. 25. éd. HOOBKAKKT, t. IV, p. 154 sq.

indices, grâce auxquels la présence substantielle de Dieu devient manifeste à l'âme d'oraison.

« Saint Thomas, expliquant tout à fait à fond, *intimius,* comment s'opère cette union avec les personnes divines envoyées à l'âme, dit : « Il ne suffit pas d'une nouvelle relation quelconque de la créature au Créateur, mais il faut que celle-ci se réfère à Lui, comme à un être possédé, *sicut ad habitum,* car ce que l'on donne à quelqu'un est possédé en quelque façon par lui. Or la personne divine ne peut être possédée par nous que de deux manières : parfaitement, *ad fructum perfectum',* et Dieu est possédé ainsi par le don de la gloire; comme engendrant une jouissance imparfaite, *ad fructum imperfectum,* et il est possédé ainsi par le don de la grâce sanctifiante, ou mieux2 *par ce qui nous unit* l*i lui comme à un objet de jouissance.* Les divines personnes, en effet, par une sorte de frappe qui marque en nous comme leur sceau, *quadam sui sigillatione,* laissent en nous certains dons, par lesquels formellement nous jouissons (d'elles), à savoir *ïamour et la sagesse.* C'est pour cela que l'Esprit Saint est appelé « le gage de notre héritage ».

« Voilà, manifestement expliqué par saint Thomas, comment les divines personnes sont dites possédées par l'âme : c'est au titre d'objet, dont l'âme jouit en

1- - *Fructus est id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet.* ▮ Saint Thomas, *Sum. theol.,* I* U*', q. txx, a. 4. · *Fructus in sui ratione importat quamdam delectationem* », IP IP", q. cxxxvi, a. 4, ad 3". Cf. *Diet, de Thiol, catholique,* mot *: Fruits du Saint-Esprit,* § 4, n. 4, 5.

a. · *Mieux* », c'est-à-dire plus formellement, comme il ressort de ce qui suit. La grâce est le principe général et commun : l'amour et » sagesse sont les principes immédiats et formels de cette union can-térisée par la jouissance.

vertu de dons qui laissent leur empreinte en elle. Cette impression *[sigillatio')* des divines personnes est une opération, de laquelle les divines personnes ressortent manifestées à nous par une certaine expérience et toucher d'clles-mômes. Cette expérience nous fait connaître que notre âme vit de sa conjonction à une vie supérieure, et qu'elle est mue selon un mode supérieur, tant dans son intelligence que dans son affection et son goût. C'est là ce que signifiait l'Apôtre lorsqu'il disait : « Voulez-vous expérimenter celui qui parle en moi, le Christ? »; et encore : « Je vis, non ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi » ; et encore : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit, que nous sommes fils de Dieu. » Toutes ces paroles rendent bien la frappe, *sigillationem quamdam,* et la touche expérimentale par laquelle les Personnes divines, par une opération intime, ébranlent si bien le cœur, qu'elles en ressortent manifestées comme présentes, en tant que son principe vivificateur. Sans doute, cette opération comme telle est une action divine qui relève de la présence d'immensité; mais le contact par lequel les divines Personnes se font sentir comme présentes ajoute, à cette pr· - sence du Dieu un, une présence personnelle, objet d'une expérience intime, encore que non intuitive — comme est l'expérience de la conscience par laquelle nous sentons que nous avons une âme*. »

On constate, dans ce nouvel exposé qui nous me: en plein centre de l'oraison d'union, que Jean de Saint-Thomas île nomme même pas les *effets* de

1. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.,* 1«, q. XLin, disp. 17, a. 3. B. 14.

suavité produits dans Fame par la présence et l'opération du Dieu intime, qu'il ne parle surtout ni de raisonnement ni d'inférence pour rejoindre Dieu au fond de l'âme. Les seuls effets de Dieu, dont il fasse état, sont la charité et le don de sagesse; encore ne les envisage-t-il pas dans leur nature d'effets, mais bien plutôt dans je ne sais quelle activité réflexe, qui jaillit d'eux sous la frappe divine, et donne à l'âme d'expérimenter formellement les divines Personnes et d'en jouir. Ce sont ces divines Personnes, et non *leurs effets,* qui ressortent manifestées de l'impression dans l'âme de leur empreinte, charité et sagesse. Rien d'ailleurs, dans cette manifestation, d'une vision de Dieu, analogue à la vision que l'ange a de sa propre substance ou à la vision béatifique; pas trace non plus d'une espèce intelligible imprimée dans l'âme. L'effet qui est imprimé dans l'âme, charité et sagesse, est un pur moyen d'entrer en relation avec Dieu, comme un organe intermédiaire d'expérimentation, — quo *cognoscitur,* quo *fruitur.*

Comment l'opération du Dieu intime peut-elle, sans imprimer de nouvelles espèces ou idées, uniquement en vivifiant l'âme parla charité et la sagesse, ajouter à la connaissance de la foi vive? Jean de Saint-Thomas, en terminant, nous renvoie à l'exemple de la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même, comme il l'avait fait plus expressément encore dans les deux morceaux antérieurement cités. Il y tient. C'est qu'en effet l'expérience psychologique est le modèle le plus exact qui puisse nous inspirer la solution. Dieu et l'âme sont, tous deux, pour des motifs divers, présence d'immensité ou identité substantielle, des êtres à part pour l'âme; les seuls

qui, par leur essence, lui soient originellement intimes[1].

Essayons donc, sur ces nouvelles données, de saisir ce que sont les signes et les indices de la présence de Dieu, générateurs de sa connaissance expérimentale, par analogie avec la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même.

Nous avons dit que ce qui rendait immédiate la perception de la conscience et lui donnait d'expérimenter, d'une manière obscure, la substance même de l'âme, c'est qu'elle n'était autre que l'actualisation delà connaissance habituelle de l'âme par elle-même, congénitale à l'âme de par sa structure foncière. L'âme est possédée par l'âme, virtuellement, habituellement, comme son objet intime, antérieurement à sa connaissance psychologique actuelle qui s'opère par voie de réflexion sur les actes de l'âme, comme les objets d'une science sont possédés par l'esprit du savant, grâce aux espèces impresses qui l'informent, — toutes différences à faire étant faites, car dans le cas du savant ce n'est pas congénital[2].

Cette possession, toute virtuelle qu'elle soit, est finalement d'ordre intelligible, et non pas seulement ontologique, *sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante.* Voilà ce qu'il faut bien voir sous peine de ne rien comprendre ni aux analyses de saint Augustin[3], ni à la conscience psychologique telle que l'entend saint Thomas, ni à la présente analyse de Jean de Saint-Thomas. Sans doute il y a

I. 1 Se»/., Dist. 3, q. 4, a. 4, ad 1m cl 2" : *rjuae per* sui *essentiam nnt* in anima.

i. Cf. *sapra,* p. 102.

X De *Trinit;* i. IX et X, t. XIV et XV.

immanence ontologique de l'âme en elle-même, *per identitatem rei,* mais elle est présupposée à la possession dont il s'agit : elle est condition de cette possession objective, elle ne la met pas en exercice'.

Ce qui la met en exercice, c'est la vie même de l'âme, ses opérations vitales, soit celles qui informent l'être humain, *animatio,* soit celles qui s'effectuent par le moyen de ses puissances sensibles ou intellectuelles. Il en résulte des actualisations de l'âme, qui retentissent, à mesure qu elles ont lieu, dans la connaissance que l'âme a naturellement d'elle-même. Cette transposition s'opère en vertu de l'union objective immédiate de l'âme avec elle-même. Ainsi, en même temps que l'âme vit sa vie, en tant qu'informante et active, elle reçoit d'elle-même, en tant que se connaissant elle-même, des impressions qui, sans qu elle puisse se voir, lui font sentir immédiatement sa propre présence vivifiante. Ces impressions sont, ontologiquement parlant, des effets, mais la réaction qu'elles suscitent dans l'âme, entantque seconnaissantet s'aimant habituellement, est de l'ordre intelligible et affectif. Cette réaction ne produit pas la vision, mais tout de même l'expérience obscure et secrète de la présence de l'âme vivante, *experientia animationis.*

Ces impressions ainsi considérées, dans le choc en retour immédiat, de l'ordre intellectuel et volon-

1. Cf. *Summa lheol.,* I P., q. xxxvii, a. 1.Tout cet article est à lire. Nous en détachons ce passage : · *Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit,provenit quaedam intellectualis conceptiorei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum, ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam* impressio, *ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis secundum quam amatum diciturесse in amante, sicut et intellectum in intelligente, ità quod,* cum aliquis «E IPS' M INTELLIGIT ET AMAT, EST IX SF.IPSO, NON SOLUM PER IDENTITATEM REI, SII FTHM UT INTELLECTUM IN INTELLIGENTE ET AMATUM IN AMANTE. »

taire qu elles occasionnent, ce sont là les signes ou les indices que, selon Jean de Saint-Thomas, Fame offre de sa présence et de la vie qu'elle répand en nous. Ce ne sont pas des espèces impresses, lesquelles appartiennent à l'ordre ultérieur de la connaissance scientifique de l'àme ; ce ne sont pas non plus des effets quelconques, douceur, suavité, qui dûment interprétés conduiront à leur cause par une inférence ou raisonnement. Ce sont des signes en exercice de signification, des chocs, des touches[1] subies par l'intelligence et la volonté, qui amènent instantanément leur réflexe, à savoir une expérience sourde et secrète, qui tient du sentiment plus que de la vue et qui, cependant, instruit l'âme, non par des connaissances nouvelles, mais par une pénétration plus intime de la présence de l'objet qui la touche.

Qu'on nous permette une comparaison. Le fer doux qui reçoit l'action d'un aimant participe aussitôt à cette aimantation, et traduit l'effet produit en soi par l'aimant, en se retournant vers lui par un mouvement d'attraction, qui varie avec la plus ou moins grande intensité de l'action qu'il reçoit. Ainsi l'âme qui reçoit objectivement la frappe de sa propre vie et de sa propre action.

Ce qui fonde cette sorte d'aimantation spirituelle, débutant par une action de l'âme sur lâme qui se mue instantanément en expérience de l ame ; ar l'âme, c'est la possession objective habituelle _ substance de l'àme par elle-même. La spiritual?.T

1. Nous n'employons pas ce mot dans le sens ou il ·ἵτi..—e re- influences *extraordinaires* du Saint-Esprit, rentrant dans les -·. ▪▪ *gratis datae,* mais comme désignant l'influence divine r.rtnUe. qta a lieu dans l'état d'union et se ramène à la processivn des divines personnes, comme Jean de Saint-Thomas le disait â l'instant. p-SVi.

de l'àme, en permettant à cette substance de se dédoubler en âme auto-intelligible et auto-intelligente, est, comme on l'a vu, la raison formelle de la connaissance habituelle de l'âme : l'identité substantielle indivisible de l'àme, qui subsiste dans cette dualité objective, de l'ordre intelligible, en est, d'ailleurs, la condition indispensable.

Il y a sans doute dans ces actions et réactions immédiates quelque chose qui ressemble au mode d'opérer de la sensation : et c'est ce qu'ont justement remarqué les auteurs qui veulent que l'expérience mystique s'opère par des espèces infuses nouvelles ; car des espèces impresses existent dans la sensation, et c'est par elles que le sentant opère sa conjonction expérimentale avec le senti. Mais dans l'expérience psychologique proprement dite il n'y a pas d'espèces : l'àme elle-même en tient lieu, *est loco habitus' ;* car, dès la connaissance habituelle, l'àme est possédée virtuellement par soi-même, dans l'ordre intelligible. Elle demeure ainsi en possession de soi durant le cours de la réflexion psychologique sur ses actes et leur principe; enfin, au terme de celle-ci, l'âme apparaissant en acte et dès lors perceptible actuellement, c'est tout simplement cette possession qui s'actualise sur place. La réflexion sur les actes n'a que la portée d'un instrument transitoire. Le formel de l'expérience psychologique, ce en quoi elle se résout finalement, c'est le sentiment de la réalité de la substance concrète de l'âme, laquelle est immanente à elle-même. L'objet d'une sensation, somme toute, n'est que tangentiel au sens : l'objet de l'expérience psychologique est

I. ?a :st Thomas, I *Stnt.,* Dist. 3, q. v, ad 1".

immanent à l'intelligence qui l'expérimente. C'est pourquoi il faut des *espèces* à la sensation; à l'expérimentation de l'âme, point C

Et maintenant transportons cet *exemple* de l'âme dans l'ordre de la connaissance mystique expérimentale.

Dieu, créateur de la nature et de la grâce, est présent substantiellement, *per essentiam,* dans l'âme sainte par sa présence commune d'immensité, comme l'âme est présente substantiellement en elle-même par identité. Lorsque Dieu infuse en l'âme la grâce avec les vertus théologales et les dons, cette présence de Dieu en l'âme cesse d'être une simple présence de chose dans une autre chose, pour devenir une présence d'objet. La grâce, en effet, est essentiellement ordonnée à la saisie de Dieu par la connaissance et l'amour. Cette saisie ne se réalisera que dans la vision béatifique. Mais dès l'infusion de la grâce, et avant toute opération de celle-ci, une relation nouvelle surgit entre le Dieu intimement présent et l'âme capable de le saisir : *Gratia inchoatio beatitudinis.* Dieu, dans son essence, est déjà virtuellement possédé par l'âme, tout comme, dans la connaissance habituel!- de l'âme par elle-même, l'âme en sa substanc . ‹. virtuellement possédée, dans l'ordre intelligible, ρ r elle-même2.

Dès lors, en vertu de l'union intime entre le Dieu objet et l'âme sainte, toute actualisation de l être divin à notre endroit doit retentir immédiatement dans la relation qui unit l'âme à Dieu comme a son

1. Pour l'intelligence de tout le passage qui précède, voir › . r«, 0- i, a. 3.
i. Cf. Troisième *partie,* p. 134.

objet. La production de la grâce sanctifiante, des vertus surnaturelles, des dons, leur conservation par l'action sanctifiante de Dieu sur l'âme, leur incessante mise en exercice, leur augmentation, toutes ces interventions divines vivifiantes, et, j'ajoute, les impressions laissées en l'âme par les manifestations des divines Personnes, en actualisant la puissance de saisir Dieu qu'est la grâce, actualisent du même coup, pour l'âme sainte, l'objet divin à laquelle elle est, par la grâce, coordonnée. C'est exactement l'analogue de ce qui se passe lorsque l'âme, qui se connaît habituellement elle-même, a produit des actes qui l'actualisent devant elle-même : actualisation qui la fait passer de sa saisie habituelle d'elle-même à l'acte de sa connaissance expérimentale par la conscience psychologique.

Il n'y a donc pas à imaginer, entre Dieu et l'âme sainte, des intermédiaires objectifs, soit des idées infuses, soit des effets, qui assureraient leur jonction actuelle, par une sorte de vision obscure dans le premier cas, par une inférence dans le second. La jonction *immédiate* a été établie entre Dieu et l'âme, au fond de l'âme, dès l'infusion de la grâce, et, de par cette infusion* et la vivification incessante de l'âme sainte par Dieu, celle-ci s'est trouvée en puissance d'expérimenter le Dieu substantiellement présent qui la vivifiait, ou même, si elle était âme d'adulte, l'a pu expérimenter aussitôt.

Les signes, les indices de la présence vivifiante de Dieu ne sont pas, entre Dieu et l'âme, une *tertia res* reçue en l'âme. Ce qui est reçu dans l'âme cc· sont la grâce, les vertus théologales et leur mise en exercice, les dons et les inspirations qui les 2tualisent, les impressions correspondantes aux

missions spéciales des divines Personnes. Chaque touche, chaque impression vivifiante sur l'àme, du Dieu intimement possédé par l'àme, produisant une sorte d'aimantation de sa puissance de Le saisir objectivement, se mue, par réflexion sur sa cause, en expérience objective de la divine présence, et pour autant en un signe et un indice de cette présence : *ut quo experitur, non ut quod cognoscitur,* — tout comme, dans l'expérience psychologique de l'àme par elle-même, toute activité de l'àme sur l'àme, en vertu de l'union habituelle et congénitale de l'àme intelligible et de l'âme intelligente dans la substance indivisible de l'âme, se mue aussitôt en perception ou sentiment de la présence ou de l'action de celle-ci, et, pour autant, peut être considérée comme causant dans l'âme un indice et un signe de sa présence réelle.

Relisons Jean de Saint-Thomas : « Les divines Personnes par une sorte de frappe qui marque en nous leur sceau, *quadâm suisigillatione,* laissent en nous certains dons par lesquels nous jouissons *formellement d'éi\es,* à savoir l'amour et la sagesse*... Cette impression, *sigillatio,* des divines Personnes est une opération, de laquelle les divines Personnes ressortent manifestées par une certaine expérience et toucher d'ELLEs-jiÈMES. Cette expérience nous fait connaître que notre âme vil de sa *conjonction*

I. On sait que la grâce et les dons surnaturels constitues: j; participation formelle, imitative, de la nature divine, qui rend capables de tendre vers Dieu comme il est en ;j.-t =: e: vers les divines personnes, toutes et chacune,comme vers τη devenu connaturel. Cf. *Seconde partie,* q. n.— «Si *au:·.- : :* *de missionibus) quantum ad effectum gratiae, sieeommi ,, — ·,;* missiones in *radice gratiae, sed distinguuntur in effectif* as trctioe *qui* sunt *illuminatio intellectus et inflammatio affectus ·. Summa theol.,V,* Q. xuu, a. S, ad 3“.

à une vie supérieure... Par cette opération intime les divines Personnes ébranlent si bien le cœur, qu'elles en ressortent manifestées comme présentes, en tant que son principe vivifîcateur,... présence personnelle, objet d'une expérience intime, encore que non-intuitive, comme est l'expérience de la conscience par laquelle (sans la voir) nous sentons que nous avons une âme. »

Pas trace, dans ce résumé si éclairant, d'infusion d'idées nouvelles, non plus que d'inférences s'appuyant sur des effets de Dieu, en tant que reçus en nous. Sans doute un effet est produit, mais c'est simplement « la charité et la sagesse », leur augmentation, les impressions divines qui les modifient en les vivifiant, et qui se retournent aussitôt vers le Dieu qui les produit, les conserve, les soutient, les meut, les accroît, pour le connaître et l'aimer, au prorata de la puissance incessamment vivifiée par l'opération divine, qui leur est concédée h Et tout cela coïncide avec ce que nous dit saint Thomas, dans son explication fondamentale de la présence de Dieu dans les justes par la grâce : « Puis donc que, dans la réception des dons de Dieu, la relation qui surgit en nous ne se termine pas aux dons, pour que nous les possédions2, mais atteint l'Esprit Saint, que nous possédons désormais d'une manière toute nouvelle, ce ne sont pas ses dons seulement qui procèdent en nous, mais Lui-même : ce qui ne veut pas dire qu'il a relation à nous, mais nous à Lui... Nous recevons ses dons et, par ces mêmes dons, nous nous trouvons dans une relation tout autre

4. Cf. saint Jean i›e la Croix, *Cantique,* éd. Hoornaekt, t. IV, p. 164-165, $ On pourrait objecter.

2. C'est-à-dire aux dons en tant *qu'e/fets* de Dieu.

avec Lui, car, par eux, nous sommes unis au Saint-Esprit Lui-même et Lui à nous, en tant qu'il nous assimile à soi »

Dans ce retour de l'àme vers le principe divin de sa vie surnaturelle, pour en prendre une expérience directe, la charité et la sagesse nous sont indiquées par saint Thomas d'abord, puis par Jean de Saint-Thomas, comme des organes de perception privilégiés. D'où vient cette préférence ? L'expliquer sera mettre dans sa lumière définitive l'expérience dont il s'agit.

La charité, suprême émanation de la grâce sanctifiante, et en qui la grâce sanctifiante donne toute sa mesure, est, sur terre, coordonnée à la lumière de la foi. Or la foi a pour objet les vérités à forme humaine de la révélation divine. 11 en résulte que la charité ne saisit Dieu qu'à travers des idées, qu'elle est forcément intentionnelle. Elle tend vers la réalité divine, elle n'en jouit pas pleinement, comme on jouit d'une réalité possédée, comme elle en jouira dans la vision béatifique. S'il y a jouissance, c'est la jouissance imparfaite de l'amour i- complaisance, qui se concilie avec la distance. E: c'est, sur terre, pour les âmes qui aiment Dieu par-

1. Saint Thomas, I *Sent.*, Dist. 14, q. n. a. 1. sol. 1. c: C a. a a. i. ad 2". Cette relation n'est plus la relation onlol :a 7 tse des dons, qui résulte de leur production. c - i-.iea *i* - .-être, mise en exercice, etc. : c'est la relation et ,ect . t -et -are des dons surnaturels, aussitôt produits. s < - et nous unit à Dieu, .*sicut ad habitum* . com-.-.e ... peaaée et d'amour. — Il n'est pas besoin de remarquer ·*κï.eues» dans tous les passages analogues, le Saint-Esprit n est ;te par appropriation. Le Saint-Esprit signifie Dieu.

dessus tout, une souffrance que seule peut tempérer l'espérance de la jonction définitive *.

C’est en vain que la charité, avertie par la foi que la réalité divine est au fond de Fame juste, et autorisée par la certitude morale et mystique qu’ont les justes de leur état, se retourne vers ce Dieu intérieur. Tant qu’elle est conduite uniquement par la foi, la charité n’aborde ce Dieu intérieur qu’avec les idées de la foi. Ce sont celles-ci qui lui communiquent toutes les données positives par lesquelles elle saisit et embrasse son Dieu intime.

Parmi ces idées cependant il en est une qui donne de Dieu une représentation plus formelle que toutes les autres, et qui est en sympathie plus profonde avec l’instinct de la charité, laquelle est un amour de Dieu pour Lui-même *et par-dessus tout.* C’est celle qui lui représente, d'une manière négative, il est vrai, et par opposition aux créatures et aux manières créées de penser à Dieu, l’excès divin, sa transcendance infinie : *O altitudo divitiarum... Dei!*

Or, cet aspect formel, unique, incommunicable de la Déité en tant que Déité, est précisément l’objet propre du don de sagesse, qui nous fait considérer Dieu comme la cause suprême et juger de toutes choses d’après leur rapport avec la souveraine altitude de l’Étre divin.

L’Esprit Saint, qui, du fond de l’àme, gouverne tout notre intérieur, communique à l’àme qui aime Dieu sa connaissance des choses divines, c’est-à-dire, tout particulièrement, de ce qu’il y a de plus profond, de plus formel, de plus *Dieu,* si l’on ose

1. *Summa theol.,* I* H», *q.* XXVIII, a. S, § *ad ea vero quae* ïn *contrarium;* II* H··, Q. XXVIII, a. 2.

dire, puisqu'il comprend Dieu à fond et seion un mode infini. Dans le don de sagesse, cette communication donne son plein, autant que la nature créée le supporte; ce ne sont plus les créatures qui font transparaître Dieu, sous l'éclair de l'Esprit divin, comme dans les inspirations de la science; ce n'est plus même la révélation divine, objet à forme humaine de la foi, comme sous le don d'intelligence; c'est à Dieu lui-même, que l'Esprit de Dieu entreprend de proportionner l'intelligence humaine : c'est l'Altitude de Dieu, le Mystère divin qu'il lui ordonne de fixer.

Mais comment Le fixer? La foi fixait l'excès divin avec le concept tout négatif de son opposition absolue avec le fini et l'imperfection de toutes les choses créées : la vue de la contingence du créé était tout l'élément positif de ce concept; et c'était là. sans doute, la suprême démarche d'une connaissance humainement formée, qui ne saurait se passer de concepts. Mais la communication directe de l:. connaissance de Dieu que possède le Saint-Esprit est-elle soumise à cette loi ? Non ! à condition qu'appuyé sur les inspirations du Saint-Esc: :: ('esprit de l'homme renonce à se former des conce; · de Dieu. concept, c'est ce qui tient Dieu ! – tance, fût-ce le concept de l'excès divin, tel que nous pouvons l'avoir par la raison ou la foi.

Mais, que l'esprit de l'homme, s'étant mis utilement, par l'utilisation de son don de sai-ess·;. stu· i'emprise de l'Esprit qui fixe à découvert les profondeurs de Dieu, consente à être en e n -e u e avec son Dieu intérieur sans concept, *i^noto et inaccessibili,* que dans cette attitude ie renoncement absolu à voir, à se faire des i t^es su-

Dieu, il se laisse porter vers Dieu par le Saint-Esprit, l'obstacle n'existe plus. Sans doute l'esprit ne contemplera rien, mais, si vraiment il participe a la Sagesse divine, il fera mieux que contempler : en tant que devenu un même esprit avec Dieu, il sentira, il touchera, il expérimentera immédiatement la présence substantielle de Dieu au dedans de lui-même[1].

Mais comment une intelligence pourra-t-elle renoncer aux concepts? Comment, sur la terre, se passer de la foi pour être en relation avec le Dieu du Ciel, qui est présentement le Dieu de la foi ?

Ecoutons le merveilleux interprète de ces sommets, le docteur par excellence du don de sagesse, Jean de Saint-Thomas nous l'expliquer sur les traces de saint Thomas, dans sa langue si originale, si savoureuse.

La foi, dit-il, est la règle de l'amour et de l'union à Dieu qui en est la conséquence, parce que c'est elle qui leur propose leur objet, et que, s'il n'était pas proposé par elle, il n'y aurait ni amour ni union possible. Cependant, sous l'empire de cette union, au sein de laquelle Dieu est touché immédiatement et uni à la volonté, l'intelligence se trouve en proie à une expérience affectueuse et portée à juger des choses divines d'une manière qui va plus à fond que ne le permet l'obscurité de la foi. Car elle pénètre et connaît qu'il se cache dans les choses de foi plus que la foi n'en manifeste. — Et comment le sait-elle? Elle le sait parce que l'âme aime plus, et goûte davantage par son affection, dans ces choses (que

1. Cf. F.-D. Joret. *La Contemplation mystique,* c. VI, — spéciale- ~-:rt ; IV. le passage sur ‹ la disparition de la foi », p. 271473.

la foi ne lui en révèle), *quia plus ibi amat et gustat in affectu* [1].

C'est cette surabondance de bonté objective, se trahissant dans cette surabondance, ce plus d'amour, *ex illo* « plus » *quem cognoscit,* qui permet à l'esprit de juger, d'une manière plus haute, des choses divines, en s'appuyant, de préférence au témoignage nu de la foi, sur l'expérience d'une affection, d'ailleurs mue et assurée d'une certitude supérieure par l'inspiration du Saint-Esprit [2] [3].

Tout est à retenir dans cet exposé admirablement, équilibré et nuancé : au début, le rôle nécessaire de la foi, indicatrice de l'objet divin ; puis la formation, par l'amour qu'a déclenché la foi, d'un état d'union affectueuse entre le bien divin et l'âme aimante ; puis la disproportion qui éclate, au sein de cette union même, entre ce que nous apprend de Dieu l'obscure foi, et ce que la charité, amour de Dieu par-dessus tout, ressent pour Lui; puis ce sentiment d'une surabondance de bien divin, cachée dans la réalité révélée par la foi, actionnant l'intelligence; puis, sous cette poussée, l'intelligence, envahie à sa base et pénétrée par l'amour, négligeant la foi, son témoignage, et dépassant ses concepts, pour ne plus se fier qu'aux divinations de l'amour et expérimenter ainsi, sans concepts, immédiatement, cet excès, cette surabondance, cette

i. Saint Thomas, *Summa theol.,* 1' II·', y. xxvh, a. 2, ad S-. • ... Contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quit potest perfectè amari, etiamsi non perfecte cognoscatur... Et similiter est dicendum circa amorem Dei ».

3. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol..* I* 11·«. q. t.xvm. di\ · J?- >- 4 : *Quid de Dono sapientiae ?* n. <4. Il faut lire, pour pariait-nent entendre ce riche morceau, les passages qui le precedent et le suivent, n. 11-12 et is, auxquels notre traduction empruate quelques incises.

plus-value, cet excédent, ce : plus, de la réalité divine sur les concepts que s'en formait la foi : expérience certaine puisque sa garantie directe est toute dans l'inspiration du Saint-Esprit dont elle procède, sans compter la certitude de la foi, qui au début a déclenché le mouvement de charité générateur de tout le processus, et qui, pour autant, en demeure, de notre côté, la garantie radicale.

Le don de sagesse réussit là où la foi échoue, parce que l'esprit de l'homme, sous son emprise, ne cherche plus à se faire une idée de Dieu, fût-ce celle de l'excès divin par voie de rémotion, mais s'actualise simplement sous la touche de l'Esprit de Dieu, dans une attitude de renoncement qui fait mieux que de concevoir, *qui met en oeuvre exercet)* non seulement *ce que la foi nous apprend de l'éminence divine* mais aussi ce que son obscurité laisse à deviner à l'amour ; parce qu'au lieu de *penser* à l'AItitude divine, *il se perd en elle,* dans un sentiment qui s'exalte au contact de l'Excès de la divine Majesté, sentiment où le Saint-Esprit fait passer quelque chose de la propre certitude de sa vision des profondeurs de Dieu.

Ce n'est plus, il est vrai, une connaissance à forme humaine : la sagesse est déiforme. Quand, sans exclure la foi, mais en abstrayant, l'ûme s'est dépouillée de toute activité dont elle serait le principe premier efficient, pour devenir entièrement passive sous l'influence de l'Esprit divin, rien ne s'oppose à ce que se réalise sa jonction avec son

I. C'est par ceci que l'exercice du don de sagesse demeure dans *A* sphère de la foi. 1l *exerce* ce que la foi professe. C'est, eu exercice dans une attitude intellectuelle humaine, l'excès divin, qu'ensâçne ou laisse transparaître, par son obscurité même, la foi.

Dieu intime, et donc l’expérience *immédiate* de ce même Dieu.

Dans cette expérience la charité trouve enfin ce qu’elle cherchait, ce qu’elle demandait vainement à la foi vive, même à la foi éclairée par les dons d’intelligence et de science et par le don de sagesse lui-même, tant qu’elle n’avait pas entièrement renoncé à faire œuvre de connaissance positive : elle trouve le contact immédiat avec la réalité divine présente substantiellement au fond de l’âme sainte.

Quel est le Dieu que recherche la charité? Un Dieu qu’elle puisse aimer *par-dessus tout.* De quelle manière le veut-elle aimer ? Non pas par un amour de tendance et de désir, mais par un amour de jouissance, par un amour qui se sache posséder physiquement la réalité de l’objet qu’il aime.

Le don de sagesse, lorsqu’il donne son plein, lorsqu’il nous fait expérimenter, sentir intellectuellement la divine Essence présente au fond des âmes saintes, met la charité en contact objectif immédiat avec ce Dieu, que l’âme possédait sans doute, mais sans pouvoir prendre conscience de Lui. La charité dès lors, s’en empare, selon son mode, en jouissa de Lui.

Et ce Dieu, dont elle jouit ainsi, est le Bien s:uverain, le Bien par-dessus tout, qu’elle recherchait : le Bien générateur, par son attrait infini, de ce qu L y a de plus intime en elle, *de sa loifond re ,* *d'aimer Dieu sans mesure par-dessus tout.*

Le don de sagesse ostia seule règle homogène adéquate de la charité, parce que seul, d’une part, il permet à l’excès divin de se manifester | . mme il convient, et parce que seul, d’autre part, il est

sipable de déclencher l'amour de jouissance que recherche la charité ; parce que seul, enfin, il fait expérimenter, sans concept, immédiatement, le Dieu possédé substantiellement par l'âme.

On comprend, dès lors, à sa lumière, dans tout son sens, ce mot : l'oraison d'union. L'âme, éclairée par la Sagesse, peut se rassasier : *gustat quod sitivit,* non pas encore, il est vrai, *pleno poculo,* comme dans la vision glorieuse, mais tout de même, dans les courts moments où elle peut se maintenir entièrement passive, *brevi haustu* 1, en la manière qui est inscrite dans les capacités de la grâce, inchoatio *beatitudinis*, et à la mesure de l'excès inhérent à l'amour de charité.

A ce titre, l'Oraison d'union ou Expérience mystique immédiate nous paraît constituer, vis-à-vis de la Vision béatifique, cette suprême disposition à la forme, *ultima dispositio praevia ad formam,* que, dans leur théorie de la genèse des réalités de la nature, les scolastiques regardaient comme n'étant déjà plus le produit propre des causes actives de cette génération, mais comme émanant déjà, par une sorte de projection en avant et d'anticipation, de la forme qui allait surgir et dont elle devait constituer, dans l'être formé, la première propriété3.

C'est vraiment un acte déiforme, auquel il ne manque que la lumière de gloire pour trouver, dans la vision intuitive, sa consistance plénière.2

1. Cf. SAINT Ambroise, De *Spiritu sancto,* ı,, I. c. xx, cite par saint Thomas, *Summa lheol.,* 1“ II"", q. i.xvui, a. 6, Sed contra.
2. Cf. saint Thomas, Siwnsia *lheol.,* HI I*., q. ix, a. 3, ad 2”, etc.

ARTICLE II

L'Expérience mystique s'identifie-t-elle avec « l'Oraison d'union »?

Sainte Térèse est très-nette sur la distinction de l'objet précis de l'oraison d'union et des oraisons où l'âme « travaille » encore, c'est-à-dire qui conservent le caractère intentionnel 1.11 suffit de citer ce passage concernant l'oraison d'union : « N'allez pas vous imaginer faussement que cette certitude (d'avoir été unie à Dieu) porte sur un objet corporel, comme le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, invisiblement présent au Très Saint Sacrement. Ici rien de semblable. Il n'est question que delà Divinité[2,3] »

Le cadre dans lequel se renferme et où opère l'oraison d'union est celui de la présence de Dieu au fond de l'âme. La sainte, toutes les fois qu'elle revient de l'oraison d'union, témoigne être entrée

1. Nous empruntons à sainte Térèse, comme nous l'avons déjà fs pour les oraisons semi-passives, les éléments de cette confrontai de l'oraison d'union avec la perception quasi-expérimentale Dieu, dans le fond de l'âme, parla *Sagesse.* Les documents que ne . livre sainte Térèse ont un double avantage, celui de mettre e ordre la matière, ce qui permet de rattacher plus facilement s-s expériences à la théologie; celui de ne pas systématiser ; z : ces expériences par une théologie, ce qui peut alter r ;-r vite naïve. La matière est trop riche pour être épuisée : t lions. Nous espérons cependant réussir à manifester cia rttnezt e parallélisme, sinon l'identification, en vue. La pagina ou *ee:* tz » de la traduction française des Carmélites de Paris.

Pour le but que nous poursuivons, il n'est pa< expe . e tinguer les diliérentes phases de l'Oraison d'union. - *septièmes demeures* ». Nos citations n'en tiennent pas c z;· -s toujours l'union, cf. sainte Téiièse, *Vie,* c. xvui. p. éi!-

S. *Château,* Cinquièmes demeures, c. i, p. 135. On sait tne .;z- La langue de sainte Térèse l'expression : *Notre-Seig*'-.c.- que n trouvera plus loin, désigne *normalement* Dieu, ou encore le Verr divin, mais non pas Jésus-Christ dans son humanité.

dans ce lieu secret où Dieu est en elle et se donne à elle comme objet d'amour.

* Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle, il lui est impossable de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle1. » « Vous verrez plus loin comment sa Majesté veut que l'âme jouisse de sa présence au centre d'elle-même, plus pleinement encore qu'elle ne le fait ici : ce sera dans la dernière demeure1. » « Lorsque vous ressentirez (ces touches de son amour), dites-vous bien qu'elles partent de cette demeure intérieure que Dieu habite au dedans de nos âmes3. » « Effectivement, sa Majesté est alors tellement jointe et unie à l'essence même de l'âme que le démon n'oserait approcher4.*» « J'avais, dans les commencements, cette ignorance de ne pas savoir que Dieu est dans tous les êtres. Or, d'un côté, la présence si intime dont je parle me semblait incroyable et, de l'autre, il m'était impossible de ne pas croire que Dieu fût là, car j'avais comme une claire vue de sa réelle présence3. »

Selon la sainte, c'est l'Esprit de Dieu qui seul introduit dans l'oraison d'union. L'âme est alors entièrement passive sous son influence. Et il s'agit bien ici de l'influence des inspirations correspondant aux dons du Saint-Esprit, et d'elle seule : « Dans tous les états d'oraison mentionnés plus haut, le jardinier travaille quelque peu6... » « Cette eau qui

1. *Château, ibid.,* p. 13t.
i. *Ibid.,* p. 436-137.
3. *Château.* Septièmes demeures, p. 297. L'union transformante, : nt il est question ici, est le mode supérieur de l'union.
·. *Château,* Cinquièmes demeures, p. 131.
3. 1'I>. c. ivm, t. I, p. 227. Cf. *Château,* Cinquièmes demeures, e. i. p. 13*.
Vit, ibid., p. 218.

tombe du ciel pour inonder et abreuver entièrement notre jardin... tombe souvent au moment où le jardinier s'y attend le moins1. » « A proprement parler. Pâme n'a même pas eu à donner son consentement : c'est malgré elle, en quelque sorte, qu'on a fermé la porte à tous ses sens, afin qu'elle pût mieux jouir de son Dieu. Elle reste seule avec lui...2. » « En tout cela, il ne faut pas se metire l'esprit à la torture pour arriver à savoir comment les choses se passent... Disons simplement que Celui qui les accomplit est tout-puissant3. » « Le roi... m'a conduite dans ses celliers, ou plutôt, je crois, m'y a introduite. Vous le voyez, elle ne dit pas qu'elle s'y est rendue d'elle-même... A mon sens, cette oraison d'union est précisément le cellier où Notre-Seigneur nous fait entrer, comme il veut et quand il veut... C'est à Notre-Seigneur de nous introduire, de nous placer lui-même dans ce centre de notre âme... Il ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une volonté entièrement soumise·1. » « Et réellement, l'âme n'a ici d'autre rôle que celui de la cire sur laquelle un autre imprime un cachet. La cire ne se marque pa- elle-même : elle est seulement disposée par sa mollesse à recevoir cette impression, et même ce nés; pas elle qui s'amollit : elle ne fait que rester immobile sans opposer de résistance. O Dieu de borné... vous ne demandez qu'une chose, que nous nous ; donnions à votre volonté, en d'autres termes, que . cire n'apporte pas de résistance3. » ‹ Pour me·;, suis persuadée que l'Esprit Saint est ici :;.·.·.:..

1. *Vie, ibid,* p. 227.
2. *Ibid.,* c. xix, p. 229.
3. *Château,* Cinquièmes demeures, c. i, p. 135.
*. *Château,* Cinquièmes demeures, c. i, p. 136.
S. *Ibid.,* c. U, p. 116-117.

entre l'àme et Dieu. C'est lui qui la meut par de si ardents désirs et l'enflamme à ce feu souverain qui se trouve si près d'elle 1. »

Cette union se manifeste vitalement, d'abord par une sorte de connaissance très à part, qui donne la certitude, sans donner la vue, et stupéfait l'esprit, tous caractères correspondant aux caractères de l'expérience sans idées et entièrement perdue dans le sentiment de l'excès divin, que nous avons reconnue comme le mode supra-intentionnel d'opérer, propre au don de sagesse.

Dans l'oraison de quiétude déjà, « l'âme comprend, par un mode de compréhension très-différent de celui qui nous vient par le moyen des sens extérieurs, qu'elle est tout près de son Dieu, et que, pour un peu, elle en viendrait à être par l'union une même chose avec lui2 ». « Ici... on voit qu'on jouit d'un bien qui renferme tous les biens, mais on ne comprend pas en quoi consiste ce bien3. » « Vous me direz : Comment a-t-elle vu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne voit ni n'entend? Je ne dis pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, et cela, non au moyen d'une vision, mais par une conviction qui lui reste et que Dieu seul peut donner1. » « Si l'entendement entend, il ignore comment il entend... Quant à moi, je ne crois pas qu'il entende, car encore une fois il ne s'entend pas lui-même. Pour ma part, j'avoue que je m'y perds5.... L'entendement voudrait s'appliquer tout entier à comprendre quelque peu ce que l'âme

1. Pensées *sur le Cantique des Cantiques,* c. v, t. V, p. AIT.
i. *Chemin,* c. xxxi, t. V, p. 223.
X. *Vie.* ‹. xvill, t. 1. p. 218.
i. CMteau. Cinquièmes demeures, c. i, p. 131.
s. *Vie.* c- xvni, p. 226.

éprouve, mais, s'en trouvant incapable, il demeure interdit, « *baba* », de sorte que s'il n'est pas entièrement perdu, du moins ne peut-il remuer ni pied ni main, comme l'on dit en parlant d'une personne si complètement évanouie qu'on la dirait morte[1]. »

Ce que sainte Térèse décrit ainsi n'a rien de la connaissance intellectuelle par concepts. C'est une connaissance cependant, puisqu'elle comporte une certitude. C'est bien ici l'analogue de cette connaissance par sentiment intellectuel, par perception expérimentale immédiate d'un objet, déjà antérieurement intime à l'âme, qui est réservée au don de sagesse : « Tout ce que j'en puis dire, c'est que l'âme se sent près de Dieu, et il lui en reste une certitude qui ne lui permet pas d'en douter[2]. » Dans l'oraison où l'âme est entièrement unie à Dieu, « l'âme n'a même pas à avaler la divine nourriture : le Seigneur la met en elle sans qu'elle sache comment. Dans l'oraison de quiétude il veut, ce semble, que l'âme travaille encore quelque peu[3] ».

Un trait du don de sagesse, noté encore par la sainte, est celui de l'excès divin. Il s'agit, il est vrai, du ravissement, mais le ravissement n'est qu'un mode de l'union : « Dieu semble alors à une immense distance de l'âme. Par moments cependant, il lui découvre ses perfections par une voie extraordinai.-
au delà de toute pensée et de toute express. .·.

1. *Château, toc. cil.,* p. 130.
i. *Vie,* c. XVIII, p. 420.
3. *Chemin de la Perfection,* c. xxxi, p. -2-29. Cf. *Château.* c *r.: z* – – -s demeures, c. i, p. 130 : · Ce qu'il veut (Notre-Seigrc·· - ı ·- - trer (dans le centre) do notre âme sans passer par sucan- ;· ne. de même qu'il entra chez ses disciples en leur disant *P* ı · Cesparoles et d'autres analogues traduisent excellent : en: ·.- . :· js avons dit de la connaissance expérimentale par '*.s* Sagesse. < s n intérieure de la connaissance habituelle de bicu qui es: d .ce·.e far la grâce.

Pour y croire et s'en faire l'idée, il faut, je crois, l'avoir éprouvé *. »

Du reste, la Sagesse est nommément désignée par la sainte comme le principe de cette expérience sans concepts : « Vous voyez cette âme que Dieu a privée d'intelligence pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse : elle ne voit, n'entend, ni ne comprend tout le temps que dure cette faveur2. » Saint Jean de la Croix qui connaît, lui, les termes de la théologie mystique, que la sainte fait profession d'ignorer3, sera plus précis. Détachons ce passage : « L'âme qui possède cette science suréminente voit, dans sa lumière, que toute science qui n'a pas la saveur de la Science divine n'en est pas une... N'est-ce pas la grande vérité qu'a proclamée saint Paul quand il a dit : La sagesse de ce monde est folie devant Dieu? Aussi l'âme dit-elle qu'après s'être enivrée de cette sagesse divine, elle ne savait plus rien... L'âme toutefois ne peut connaître cette importante vérité que lorsque Dieu réside véritablement en elle, en lui communiquant sa propre sagesse". »

Pour achever ce parallèle entre l'oraison d'union et la perception quasi expérimentale de Dieu, nous devons transcrire maintenant quelques textes relatifs à l'état de la volonté dans l'union, puisque aussi bien les perceptions de la sagesse se consomment dans la charité. Or, selon sainte Térèse, l'amour de Dieu dans l'union est bien l'amour qui suit à la pos-

4. *Vie,* c. xx, p. 248; je souligne.
2. *Château,* Cinquièmes demeures, c. i, p. 434.
3. *Vie,* c. XVIII. p. 219.
4. Suxt Jkàn de le Croix. *Cantique spirituel,* str. 26, éd. des Carm-.iiles de Paris, p. 374. Cf. le Commentaire de la strophe 26 test entière, éd. Hoornaert, p. 466,

session réelle et au contact intime de l'Aimé : c'est un amour de *jouissance;* et, si parfois il se présente comme désir, c'est le désir d'entrer *plus profondément* en Dieu : « En me mettant à écrire, je me demandais ce que l'âme fait alors... Noire-Seigneur me dit ces paroles : Elle se consume tout entière, ma fille, du désir d'entrer plus profondément en moi[1]. »

A la différence de ce qui se passe dans la quiétude, « Ici... on ne fait que jouir, sans savoir ce dont on jouit... Tous les sens sont tellement absorbés par cette jouissance, que nul d'entre eux n'a la liberté de s'occuper d'autre chose[2]. » « On a fermé la porte à ses sens pour qu elle (l'âme) puisse jouir de son Dieu. Elle reste seule avec lui : qu'a-t-elle à faire sinon de l'aimer[3]? » « La volonté est sans doute toute occupée à aimer, mais elle ignore comment elle aime[4]. » « La volonté aime plus qu'elle ne connaît, mais elle ne sait si elle aime ni ce qu'elle fait[5]. »

Enfin, placée si haut par l'union, l'âme entre dans un état de souveraineté qui la met au-dessus de tout et la fait juger de tout, connaturellement, d'après le Tout de Dieu : dernier trait de ressemblance avec la sagesse et la charité achevée dans la jouissance, qui est l'apogée de l union.

« Ce que je sais très bien, ce que j'ai reconnu par expérience, c'est qu'une âme acquiert ici une souveraineté universelle. Oui, en une heure et moins encore, elle reçoit une liberté si merveilleuse qu elle ne se reconnaît plus... Quelle souveraineté que celle

1. *Vie,* c. xvm, p. 226.
2. *Ibid-,* p. 218-
3. *Ibid.,* p. 229.
4. *Ibid.,* p. 226. Cf. p. 223-223.
5. *Relation spirituelle,* LIV, t. Il, p. 296,

d une âme qui, portée à cette hauteur par Dieu lui-même, considère toutes choses sans être enchaînée par aucune 4 ! »

De cette revue, combien rapide, des passages principaux de sainte Térèse touchant l'oraison d'union, et de leur comparaison avec les traits caractéristiques de la connaissance quasi-expérimentale et immédiate de Dieu, transcrits des doctrines de saint Thomas par Jean de Saint-Thomas, il se dégage, ce me semble, une claire vue de la correspondance des deux tableaux.

Le fond et comme le cadre, sur lequel tous les faits, tant de l'oraison d'union que de la connaissance quasi expérimentale, brocheront ensuite et dans lequel ils sont originellement enfermés, est identique. C'est, pour Jean de Saint-Thomas, l'union profonde de la connaissance habituelle de la Divinité qui a son siège dans le fond de l'âme sainte. C'est, pour sainte Térèse, « cette demeure intérieure que Dieu habite dans le fond de l'âme » et d'où partent les touches divines qu'éprouve l'âme; c'est ce centre d'elle-même où l'âme est jointe et unie à la divine essence.

Le principe de l'expérience immédiate de Dieu, selon Jean de Saint-Thomas, est le Saint-Esprit, se soumettant entièrement l'âme par l'intermédiaire du don de sagesse. Pour sainte Térèse, la cause unique de l'oraison d'union, c'est aussi l'Esprit divin, médiateur entre Dieu et l'âme, agissant dans l'indépendance de sa toute-puissance, sans notre consentement.

Cette action du Saint-Esprit est comme une

1. Vie. c. xx, p. 238-259. Cf. c. xxi, p. 263-208. Il s'agit ici du vol de Fesprit. qui est une des phases de l'oraison d'union.

empreinte, dit Jean de Saint-Thomas, traduisant ce qu'elle a d'immédiat; et sainte Térèse reproduit la métaphore : l'âme est la cire sur laquelle un autre imprime le cachet.

L'acte par lequel l'âme réagit sous l'action vivificatrice de Dieu est, pour saint Thomas et son commentateur, une perception expérimentale et immédiate de la présence de Dieu en soi : ce n'est pas une vue, car aucune idée ne sert d'intermédiaire; c'est cependant un sentiment plein de certitude. Pour sainte Térèse, l'âme ne voit pas, l'entendement ne peut saisir ce quïl entend ; s'il entend, il ne comprend rien, et pourtant il reste de ce contact le sentiment très-net que l'âme a été en Dieu.

Le trait le plus caractéristique de l'expérience immédiate de Dieu, selon Jean de Saint-Thomas, c'est que cette expérience, — n'étant qu'une actualisation de la possession du Dieu intime, que l'àme sainte tient de la connaissance habituelle de Dieu dans son fond, — trouve son objet au dedans même de l'âme, et ne fait pour ainsi dire que le *déglutir.* Et sainte Térèse : l'âme n'a même pas à avaler l divine nourriture : le Seigneur la met en elle sal.- qu'elle sache comment.

La Sagesse est explicitement nommée par l nn et par l'autre comme l'organe de cette expérieste avec ce qui la caractérise, à savoir, non le concert mais le savourement de l'Altitude divine. D :i. résulte pour l'esprit un état d'ignorance inhnimen: savante touchant Dieu et comme de s.r.; ·· ▮. puisque, sans en avoir la moindre notion distin il reflète cependant dans son attitude et erer.-; c'est-à-dire traduit pratiquement dans son opération. l'Altitude de l'excès divin.

Dans la volonté, l'effet de l'expérience immédiate le Dieu est, pour Jean de Saint-Thomas, la jouissance, laquelle, à proprement parler, n'a lieu, à la différence du désir, que lorsque la volonté possède son objet. Sainte Térèse répète à satiété ce même mot de jouissance : « Dans l'union on ne fait que jouir, sans savoir ce dont on jouit. » S'il reste du désir, il ne concerne pas la substance des choses, mais seulement un degré de possession, et, par suite, de jouissance plus grand.

Enfin le résultat de cette union, c'est, de part et d'autre, la souveraineté de la Sagesse, qui, par connaturalité, goûtant Dieu dans ce qu'il a de plus Dieu, l'Excès de son Altitude divine, se trouve à même de juger toutes choses, dans une indépendance absolue, et domine la création.

Je conclus donc que « l'Oraison d'union » des mystiques peut et doit être regardée comme identique à l'expérience immédiate de Dieu, que procure le don de sagesse, suprême épanouissement de l'état intérieur de Tame sainte.

CONCLUSION GÉNÉRALE DE L'OUVRAGE

L'expérience immédiate de Dieu constitue donc le suprême épanouissement et comme l'apogée de ce magnifique organisme de la grâce sanctifiante, des vertus théologales, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, que la théologie de saint Thomas a construit, en parfaite harmonie avec l'organisme même de la vie psychologique de l'àme, qui constitue son assise profonde. Un même regard embrasse, sans éprouver le moindre sentiment de discontinuité, toute cette trajectoire, qui, — partie de la connaissance habituelle de l'âme par elle-même et de la connaissance, habituelle, par l'âme sainte, du Dieu immense, présent en son fond, — s'élève, — a travers la vie intentionnelle de la foi vive, stimu par les inspirations du Saint-Esprit, — parles ét : de la contemplation mystique et des oraisons semi-passives, d'abord appliquées à tout leur obiet divin, puis se concentrant, en passant par les A'aits, vers le Dieu intérieur, — jusqu'à la percepti n quasi expérimentale et à la jouissance immédiate de la Divinité, en la façon qu'il nous est donné, sur terre de lui être unis, c'est-à-dire aussi immédiatement réellement qu'au ciel, quant à la substance des choses, — mais sans encore La voir !

En contemplant, aux deux extrêmes de c tie pro-

gression, une même immédiation d'expérience substantielle, latente, il est vrai, tant dans la connaissance habituelle de l'âme par elle-même que dans l habitation objective de Dieu dans l'âme juste, mais actualisée et explicite tant dans l'expérience psychologique que dans l'expérience mystique, — les deux premiers genres de connaissance fondant respectivement les deux autres, — le Théologien ressent une impression de jouissance intense, celle que saint Augustin nomme *gaudium de veritate,* la joie que l'on éprouve au sortir des mille repliements de l'invention montante à voir se proüler, et enfin se dresser, sur leur sommet, la *Cause* qui explique tout[1], *universorum consonantiae et claritatis causa*[2].

C'est la Science qui a fait son apparition, car c'est le propre de la Science de contempler la cause des choses : *maxime proprium est scientiae causam rei contemplari*[3].

Mais cette joie, tout intellectuelle, n'est pas présentement notre seule joie. La vérité, ainsi mise en lumière par la science, n'est rien moins qu'indifférente à l'âme chrétienne, elles vrais théologiens sont des chrétiens majeurs. Cette demeure de Dieu en l'âme, ces approches vers son Dieu intérieur, la perspective enfin de l'étreinte immédiate, sur terre, de Celui qui est tout notre bien, — et tout cela perçu avec les certitudes do la science sacrée, — voilà de quoi provoquer cette autre joie qui naît, non de l'amour

1. Cf. A. Gardeil, *La certitude probable,* p. 16.
i- Saint Thomas, *Summa theol.,* 1" II", y. cxty, a. 2, ad I". Cf. A. mai;. *Saint Thomas d'Aquin,* discours prononcé le 19 juillet 1923, -. ü-23.
A- aaist ?tâ. *Post. Anal.,* 1. I, c. u; saint Thomas, *Comment.,* lect. *CL Cosura Gentes,* L. I, c. vu.

du savoir comme tel, mais de l'amour de la chose sue, *non propter amorem ipsius cognitionis, sed propter amorem rei visae*[1]. Une telle science est, en effet, pour l'âme juste, un vrai trésor : et il est dans l'ordre que se réalise dès lors pour elle le mot de l'Évangile : « Là où est ton trésor, là est ton cœur [2]. »

Il est vrai que cette science de notre grand trésor mystique est bien imparfaite, et que l'exposé qu'on vient d'en lire fait ressortir et accentue encore cette imperfection. D'où un mélange de tristesse et de mélancolie, celui-là même qui se glisse dans toute joie spirituelle de la terre[3], envahira forcément le lecteur de cet Ouvrage, qui l'aura saisi dans l'ambition de sa synthèse et les insatisfactions de sa réalisation.

Saint Thomas ne veut pas que nous restions sur cette impression de tristesse. Tout imparfaite qu'elle soit ici-bas, dit-il, la contemplation des choses divines n'en comporte pas moins plus de joie que la contemplation, si parfaite soit-elle, de quoi que ce soit d'autre, en raison de l'excellence de son objet. Et il cite à l'appui ce texte d'Aristote : Il arrive q ;- touchant ces sublimes et divines réalités, nous :.· possédions que de moindres lumières, *minores n* : *exsistere theorias*. Mais, si peu que nous les c re-naissions, cela nous grandit tant, que la modici:· d notre science nous est plus chère et plus des : que tout ce que nous pouvons connaître U-:..:--·, les êtres inférieurs[4].

I. Saint Thomas, *Summa theol.*, H* II", q. clxxx .a. 1.
i. *Matth.*. vi, 24. Cf. saint Thomas, *ibid.*
S. Saint Thomas. *Summa theol.*, It* II", y. xxvm. a. -
*. Saint Thomas, *Summa theol.*. Il" II"·, y.CLXXx. a. '. 3". c. z. piéto par *Contra Gentiles,* u I, c. v, J *Apparet.* Akistotx. *De parti-animalium,* L. I, c. v.

Minores nobis exsistere theorias, c'est bien mon cas. et celui du lecteur patient qui m'aura suivi !

Que conclure ?

Allons-nous écouter le poète « Simonide, prêchant à l'homme de laisser là l'étude des choses divines et d'appliquer son génie aux choses humaines », *oportere, inquiens, humana sapere hominem et mortalia mortalem' ?*

Ou bien adopterons-nous la sublime réplique que lui adresse Aristote disant que, bien plutôt, l'homme doit *se traîner,* autant qu'il en a le pouvoir, vers les choses immortelles et divines, *se ad immortalia et divina trahere quantum potest - i'*

Dans cet ouvrage, nous avons opté pour la seconde attitude : et, sans doute, l'on ne s'en est que trop aperçu, nous nous sommes, à la lettre, *traînés* vers les choses immortelles et divines. Nous en avons conscience.

Et cependant nous ne saurions nous en repentir, car, ainsi que le dit encore Aristote, dont tous ces passages sont cités par saint Thomas avec une complaisance si visible : Lorsque les problèmes que posent les corps célestes s'éclairent, ne fût-ce que par une pauvre petite solution topique, il arrive à l'auditeur d'éprouver une joie véhémente[3].

C'est cette joie que je me prends à souhaiter, en terminant, à mon *auditeur,* à défaut de la *joie pleine* de l'Evangile, réservée pour plus tard. *Corps*

1. Saint Thomas, *Contra Gentiles, ibid.* Cf. *Elhic.,* t. X, c. vu, *comment.,* lect. H·; I *Metaph-, t.* II, c. ix, *comment.,* lect. 3'.

£. *Contra Gentiles, Ibid.,* etc.

3. *Conti git auditori ut vehemens sit gaudium ejus, Contra ibid.* Saint Thomas bonifie ici quelque peu le texte du *ën Caelo et mundo,* ı. II, c. xn ; *comment.,* lect. 17, fin, qui, dans l'oripaal. n'a pas toute la saveur qu'il lui prête. L'embellissement est daa effet si joli qu'on ne saurait vraiment lui en tenir rigueur.

célestes ! Les âmes en qui Dieu habite substantiellement, et qui, dans leur fond, peuvent aller jusqu'à l'expérimenter immédiatement, ne le sont-elles pas par excellence? Les solutions de cet ouvrage sont petites et parfois topiques : la joie que j'ai éprouvée à les découvrir fut souvent véhémente. Que mon *auditeur* l'éprouve à son tour, et je me sentirai pardonné et récompensé d'un labeur, qui fut grand sans doute, mais non pas à proportion des sublimes et béatifiantes perspectives entrevues.

RETRACTATIO AUCTORIS[1]

NIHIL CONTRA TE DIXI UNQUAM

SED SI QUID DIXI

IGNORANS DIXI NEC SUM PERTINAX IN SENSU MEO

SED SI QUID MALE DIXI

TOTUM RELINQUO

CORRECTIONI

SANCTAE ROMANÆ ECCLESIÆ

1 Extrait des dernières paroles de saint Thomas, cf. *Vila S. T-.omae Aq., auctore Guillelmo de Tocco,* c. mu, éd. Priiininer. «9M. p. «33.

APPENDICES

APPENDICE I

LA SECONDE IMAGE AUGUSTINIENNE DE LA TRINITÉ A L'ÉTAGE DE LA CONNAISSANCE ACTUELLE

Pour ne pas compliquer la démonstration du livre 11,? de la *Première partie,* nous n'avons étudié la seconde trinité de saint Augustin : *Memoria, Inlelligentia, Voluntas (sui)* qu'à l'état habituel[1], alors qu'elle est principalement, pour lui, à l'état actuel. L'état habituel de ces trois éléments de l'âme intéressait seul directement notre recherche de la structure essentielle de Pâme ; l'état actuel fait valoir plutôt *Vintage* de Dieu, qu'il ren . plus évidente, *evidential- trinitas.*

Nous offrons cet *Appendice* I au lecteur qui désirera · la synthèse des trois trinités principales de saint A_-; tin, comme un complément d'information[2].

Il se divise en deux articles :

I. — La seconde image à l'état actuel imparta.t. .·; *tatio.*

IL — La seconde image à l'état actuel parfait t *:e-- nere.*

I. *Première partie,* i. II, q. il.
s. Cf. le Tableau du tome 1, p. 9G-97.

ARTICLE I

La seconde image de la Trinité à l'étage de la connaissance actuelle imparfaite du Mens *par soi-même :* Cogitatio.

Ecce enim Mens semetipsam quaerit, ut noverit, et inflammatur hoc studio [1] ! C'est en ces termes véhéments que saint Augustin annonce que le *Mens* passe de la connaissance habituelle à la connaissance actuelle de soi-même.

Avant de décrire le *Cogito* augustinien dans son exercice, et pour éclairer notre marche, nous donnerons d'abord une idée générale des facteurs en présence au moment où la connaissance habituelle du moi s'extériorise. Nous suivrons ensuite le développement de la *Cogitatio* jusqu'à son terme.

I. — Quels sont les facteurs en présence au moment où le *nosse se* intérieur cherche à s'extérioriser?

Il y en a trois : les deux premiers favorisent le *cogito,* le troisième est pour lui un obstacle. Les facteurs favorables sont, à l'intérieur du sujet, un appétit du *Mens,* qui se connaît et s'aime déjà habituellement, et qui aspire à se développer dans la pensée actuelle de soi; à l'extérieur, l'influence des Idées éternelles, se traduisant dans l'adage de la Sagesse antique : *Cognosce teipsum.* L'obstacle, c'est la propension du *Mens* à s'extravaser dans la connaissance et l'amour des choses extérieures à lui-même.

Il n'est pas difficile de se faire une idée des deux premiers facteurs.

I. *De Crin.*, *l*. X, n. u. Ce nouveau point de départ est le pendant du point de départ de la recherche de la première trinité : *Cum atiçuid amo, tria sunt. De Trin.,* 1. IX, n. 2. Mais il marque une préoccupation ultérieure de l ame. Elle ne se renferme plus seulement dans les elements internes de son amour, elle ambitionne de es connaître dans leur état d'actualisation.

Tout esprit est une énergie qui aspire à agir. Cela est vrai surtout de l'intelligence déjà en possession de nombreuses idées, de l'intelligence du savant, par exemple, parvenu à cet ultime développement interne de la puissance de connaître qui s'appelle la vertu intellectuelle de science : *Virtus ultimum potentiae.* Sans doute, il n'y a encore, à ce moment, aucune activité déclenchée. Ne parlons ni de force vive, ni de *nisus* ou de tension, ni de perceptions insensibles, ni même de fermentation intellectuelle. Tout demeure à l'état de puissance dans cet esprit, mais de puissance achevée, rendue à son *maximum* d'énergie potentielle, prête à se traduire en actes, *positis ponendis,* c'est-à-dire aussitôt que les causes motrices de l'acte intellectuel entreront en jeu. C'est cet état que les anciens nommaient l'appétence, *appetitus.* Et c'est en cet état que se trouve le *Mens* vis-à-vis de la mémoire, de la connaissance et de l'amour actuels de soi, muni intérieurement des *habitus* opératifs de *Memoria sui, d'Intelligentia sui,* de *Voluntas sui* (transposition du *mens noscibilis* et du *mens amabilis* coessentiels à l'essence du *Mens*), lorsque saint Augustin surprend et signale son entrée sur le terrain de la recherche effective de soi-même[1] : *Ecce enim mens semetipsam quaerit, ut noverit, et inflammatur hoc studio.*

Mais ce passage de la puissance à l'acte ne peut faire qu'en vertu d'une cause motrice agissante. Aristo[illegible] eût nommé ici la motion de la première intell[illegible] Saint Augustin fait retentir le *Cognosce teipsum* . mais faut bien entendre cette admonition. Ce n'est p[illegible] d'une voix humaine, c'est celle des Idées éterne[illegible] sans cesse, actionnent, excitent, stimulent le [illegible] exposer sous leur lumière les idées et même se[illegible] sations qu'il possède, et donc, *a fortiori,* le [illegible] *cibilis,* le *Mens amabilis,* qu'il possède, de [illegible]

1. *Qui appetitus, id est inquisitio.* [illegible] *quo id quod notum est amatur : tamen ex eodem* [illegible] *est, nam voluntas jam dici potest,* etc. *De Tri*[illegible]

même, sous la forme des *habitus* opératifs de *Memori su>. Intelligentia habitualis sui, Voluntas sui.*

On le voit, ces deux facteurs sont complémentaires. Le *Cognosce teipsum* rencontre un complice intérieur dans l'appétit de se connaître du *Mens.* Tous deux conspirent ensemble pour provoquer l'éveil de sa connaissance actuelle.

Mais, chez saint Augustin, en face de ces énergies conjuguées de connaissance vraie du moi se dresse un obstacle : L'obstruction des connaissances extérieures et de l'amour qu'elles suscitent. Et c'est là ce qui fait l'originalité unique du *Cogito* de saint Augustin. Qu'il nous soit permis, avant de le décrire de faire valoir cette originalité par comparaison avec la manière toute simple dont s'opère, chez saint Thomas, le passage de la pensée habituelle du moi à sa conscience actuelle par le *Cogito.*

On sait que, chez saint Thomas, l'obstacle qui empêche de se réaliser la connaissance habituelle que l'âme intelligente a de l'âme auto-intelligible, c'est l'union essentielle de l'âme et du corps. Pas d'acte d'intelligence, ni, par suite, d'amour (l'amour suivant l'intelligence exactement;, qui n'ait pour matière originelle les choses sensibles. L'obstacle à l'actualisation de l'intelligence intérieure de soi, que toute âme humaine porte en elle-même, est donc dans la constitution même de l'être humain. C'est le composé humain.

Saint Augustin, docteur catholique, tient sans doute pour le composé humain[1], mais, psychologue plus que métaphysicien de l'être, il le considère d'une manière concrète, comme réalité subsistante, substance première, dirait un aristotélicien. Il n'a pas analysé, comme saint Thomas, l'essence abstraite de l'humanité com-

1. *Homo est enim, sicut veteres definierunt, animal rationale___ substantia rationalis constans ex anima et corpore. De Trin.,* l. XV, n. It. Cf. *De beata vita,* n. 7: *De Ordine,* i.. U, n. 31; *Sermo* 17, *de Verbis apost.,* n. 5, 6; *De Verbis Tin. Joann.,* n. 9. etc.., etc. Saint Augustin suit ici Plotin, lequel se sépare de Platon pour se ranger I i opinion d'Aristote. Cf, *Enn.* Il, L. Ill, n. 9.

posée de deux parties essentielles âme et corps, constituant une unique essence. Il n'a pas, non plus, poursuivi toutes les conséquences de la nature complexe de l'homme dans le fonctionnement de ses activités.

Pour lui, si l'intelligence intérieure de soi ne se réalise pas dans la connaissance vraie du moi, ce n'est pas pour des raisons organiques, tenant à la constitution physique de l'être humain. Les sens ne sont pas à l'origine de toutes nos idées, *datur inlelligere sine phantasmate:* quand ils y sont, ce n'est pas pour fournir une matière qui, élaborée par l'intellect agent, livrera les idées des choses : ce sont simplement des excitants à se ressouvenir des idées venues d'ailleurs, à savoir du rayonnement des Idées éternelles. L'obstruction, le blocage du moi intérieur a donc une cause morale et non physique, à savoir : l'amour désordonné des choses extérieures à l'homme. Par suite, son dégagement devra se *faire à* coup de *volonté1.*

Notre pensée, en effet, dès quelle s'actualise, ne se porte pas seulement sur le moi, mais sur une foule de choses extérieures qui provoquent notre amour. Or, une fois que nous nous sommes agglutinés par l'amour ces choses adventices, il est inévitable que lorsque nous voudrons fixer notre moi, par une pensée actuelle, n u-abordions sa reconnaissance sous l'empire de n::r; affection pour les choses corporelles. Et ainsi i · tr · pure connaissance de nous-mêmes qui existe au : u du *Mens* à l'état habituel, le *nosse seipsum,* et . le très-pur *amare seipsum,* au moment de s exter : dans les puissances et les activités de Fame. Meut: r de soi, Intelligence de soi, Volonté de soi, se tr u·?:.· eu conflit avec une idée fausse de nous-mêmes Le u peut être reconnu actuellement tel qu'il est par se trouve submergé, bloqué par la fausse n ti u :.

1. *Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam.* nosse *volumus quaerendo et inveniendo,* nerseiter es *notitia. De Trin.,* ı. IX. n.18. Tout le passage sera.: ı c ter.

qui s'engendre sous la pression de l'amour des choses extérieures et corporelles. Comment sortir de cette situation? *Cognosce teipsum!* Retrouver son vrai moi, et, pour ce, faire un acte de volonté qui concentrera, *cogel',* notre pensée actuelle sur notre âme vraie, le *Mens,* en écartant de lui toute idée empruntée au dehors. De cet effort volontaire d'attention résulteront d'abord le *cogitare se,* qui nous certifie l'existence du *Mens* et qui correspond à notre conscience psychologique, et, ultérieurement, le *discernere se,* qui le distingue définitivement de tout le reste, psychologie scientifique. A ces deux étages, la connaissance actuelle de soi-même rejoint la connaissance et l'amour profonds que notre âme se porte habituellement et engendre un amour vrai de soi correspondant Le tout s'explicitera dans les trois états de la seconde trinitê. *Memoria, Intelligentia, Voluntas :* l'état habituel, l'état actuel, mais où le' *Mens* qui se cherche encore n'est re mémoré, perçu, aimé que coafùsêment, enfin l'état actuel, où tout est distinct et explicité.

Ces deux positions de saint Thomas et de saint Augustin entraîneront des méthodes de recherche divergentes, du moins au début, en ce qui concerne la connaissance psychologique vraie de l'àme, et partant la mise en acte de la connaissance habituelle essentielle de l'âme par elle-même. Pour saint Thomas, qui se place au point de vue de l'homme philosophique, de la nature pure, lame s'étant actualisée dans une connaissance quelconque d'un objet tiré des choses sensibles, réfléchit sur son acte, et, à la racine de cet acte, rejoint la con-

I. Saint Augustin regarde le mol *Cogere (coactus),* réunir, concentrer (par un acte d'attention volontaire), comme la racine du mot *cogitatio,* d'où le rôle de la volonté dans la pensée selon saint Augustin. Saint Thomas fait venir au contraire *cogitare* de *co-agitare,* agiter ensemble diverses connaissances, I *Sent..* Dist. 3, q. iv, a. 5. Quoi qu'il en soit de l'étymologie, le sens qu'attribue à ce mot saint Thomas n'est pas étranger à saint Augustin, *De Trim.,* i. XV. c. in. Cf. *Stimma theol., Il·* II", q. n, a. 1.

naissance habituelle qu'elle a d'elle-mème et l'actualise dans la perception encore confuse et concrète du moi existant. Pour saint Augustin, qui se place au point de vue concret de l'homme réel et pécheur, la méthode consistera à dégager, par un acte d'attention volontaire, le *Mens* véritable des fausses idées que l'amour des choses corporelles et même des choses supérieures a accumulées à son sujet et à le percevoir directement, ainsi dégagé, le tout, sans aucun appel à la collaboration des sens.

En résumé, chez saint Thomas, l'introspection de conscience, le *Cogito,* est affaire d'expérience paisible, soucieuse d'objectivité : il s'agit, grâce à ses propres actes, de *bien se voir.* Chez saint Augustin, au contraire, ie *Cogito* revêt le caractère d'une recherche passionnée, Tordre tout à la fois psychologique et moral, atteignant parfois à l'état suraigu d'un véritable drame.

.Nous avons tenu à en prévenir le lecteur : laissons maintenant parler les documents.

II. — Le drame psychologique et moral du *Cogito,* selon saint Augustin*.

A. *Point de départ.* — Revenons au point de départ signalé plus haut. L'âme cherche avec ardeur à › connaître : tel est le fait psychologique primordial qui ■ans établit d'emblée dans le plan de la connaissanc actuelle du *Mens, cogitatio sui.* Mais, se demande saT A-gustin, comment se chercherait-elle si elle ne · connaissait déjà? Elle se connaît donc. Ne serait-ce pi- qu'elle se connaît en partie et cherche à se conrtTtr totalement? Pour diverses raisons qu'il serai* trtt de rapporter ici, et dont la principale est que !-· .V- :

I- Les éléments de cetle description sont empruntes p.-._ .pa.·. · »eut su livre X', mais l'habitude qu'a saint Augustin tantôt d'a.-.ti-ciper. tantôt de revenir sur sa pensée nous oblige à mettre a .1-ttibution des passages des livres IXe et XIV·. xous ne négligeons pas. d'ailleurs, de signaler les passages parallèles des autres autre? de saint Augustin.

cherche *tout entier,* et non une de ses parties, saint Augustin trouve cette supposition « absurde [1] ». En réalité, avant de se chercher, le *Mens* se connaissait tout entier, en ce sens qu'il était tout entier à sa portée, *praesto,* non par une connaissance actuelle, *cogitare, intelligere,* mais par une connaissance habituelle, *nosse, scire*[2]. Il se *savait* existant, comme on sait par la mémoire, il ne *pensait* pas actuellement à soi[3].

Nous avons dit, § I, comment et pourquoi dans le *Mens,* puissance active faite pour connaître, et déjà prégnante de la notion habituelle de soi, sous la triple espèce de Mémoire de soi, d'intelligence de soi, de Volonté de soi, se trouvait un appétit tendant à extérioriser la connaissance et l'amour de soi-mème. Cet appétit est confus, indistinct. Il est néanmoins orienté. A la pensée actuelle qui s'origine à lui de le préciser. Ce faisant, elle devra normalement reproduire la connaissance habituelle et rudimentaire de soi dont il émane.

B. *L'obstacle.* — C'est ici qu'intervient la cause d'obstruction de la connaissance de soi-mème. La pensée actuelle n'est pas que pensée du *Mens.* Elle est aussi pensée de Dieu et des raisons éternelles, pensée des choses sensibles dont les sens corporels lui amènent les impressions pour être jugées par elle. Lorsque le désir qu'a l'âme de se connaître met en branle la pensée actuelle, *cogitatio,* tout cela se trouve mobilisé du même coup. Que va devenir la petite orientation que communique à l'appétit inné de se connaître la connaissance habituelle de soi, vague et sans arêtes, qui est au fond

I. *De Trin., l.* X, n. 4-4, spécialement le résumé du n. 4.

i. De Trin., L. X, n. *S* et 6 : — *Eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam, quam ignotam esse convincitur.* — Cf. *I Sent.,* Dist. 3, q. iv, a. 3, ad 5" : *Intelligere el nosse differunt ; nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicit intueri.*

X *Aliud est non se nosse, aliud noii se cogitare; neque enim multarum scientiarum peritum ignorare grammaticam dicimus, cum* wn *non cogitat. De Trin.* L. X,n. 7.

de l'âme ? N'y a-t-il pas à craindre qu'elle ne soit comme un jouet sous l'emprise de cette pensée actuelle qu'elle vient de susciter pour ses fins, mais qui est déjà par elle-même si remplie d'autres objets, supérieurs et inférieurs, et par ailleurs si active, *volubilis* * ?

L'obstruction débute par l'orgueil, elle se poursuit par la concupiscence qui s'annexe tout, elle finit par la matérialisation du *Mens.*

a) *Premier obstacle : l'orgueil.* — Dans la lumière qui la rattache à Dieu, l'intellection de l'âme est en communication avec les beautés intérieures de cette nature excellente : elle devrait s'en tenir là pour en jouir : elle devrait se soumettre à Celui par lequel elle doit être gouvernée, et, de là, dominer les choses qu'elle doit gouverner. Or, que fait l'âme ? Elle entreprend de s'attribuer en propre ces beautés, et ainsi, au lieu de devenir semblable à Dieu, en recevant de Lui, elle se propose d'être par elle-même ce qu'il est. Ainsi elle se détourne de Lui, et tombe dans des amoindrissements de soi d'autant plus accentués qu'elle pense s'élever davantage : car elle ne saurait se suffire à elle-même, et d'ailleurs rien ne saurait suffire à celui qui s'éloigne de Celui qui seul suffit3.

b) *Second obstacle : la concupiscence.* — Poussée psr ie besoin qui résulte de cet amoindrissement, l'âme devient démesurément portée à exercer son activité et. se relever, à recueillir les délectations inquiètes ç:- celle-ci lui peut procurer. Désireuse d'acquérir des connaissances des choses du dehors, elle se me: .e- aimer, tout en sentantque, àmoins de soucis

t. Quid est, inquam, hoc formabile ,1..:· ,.■■■: ı .*>■
quiddam mentis nostrae, quodhàc atque har
'.ionejactamus, cuma nobis nunc *hoc,* nunc
fuerit vel occurrerit, cogitatur? De Trin., i. XV, n. es
i. Cf. Plotix, *Enn.,* V, i. I, η. 1.

ne peut les conserver; elle perd toute sécurité, et pense d'autant moins à soi qu'elle est plus assurée de ne jamais se perdre (car autre chose est de ne pas penser à soi, comme elle le fait, autre chose de ne pas se connaître)[1]. Si grande enfin est la force de l'amour, que toutes ces choses, que l'âme a, longtemps pensées de la sorte, qu'elle s'est agglutinées à force de se préoccuper d'elles, elle les entraîne avec soi-même quand elle revient à la pensée de ce qu'elle est elle-même ; et ces corps qu'elle a chéris avec ses sens charnels, dans la familiarité desquels elle s'est enveloppée, comme elle ne peut les entraîner à l'intérieur dans la région de sa nature incerporelle, elle en ramasse les images et, les emportant avec soi, les fait exister de sa propre réalité. Elle leur prête, pour les rendre consistantes, quelque chose de sa substance[3].

c) *La conséquence de ces obstructions : la matérialisation du Mens.* — Dès lors, l'âme est conduite à se regarder comme corporelle. Mais, comme elle conserve sa domination sur le corps, c'est un problème pour elle que de savoir quelle est cette partie du corps qui s'appelle *Mens,* et qui a tant d'influence sur les autres et sur le corps entier. C'est de là que naît la philosophie (matérialiste). Les uns ont dit : « C'est le sang, d'autres le cœur, entendant par là cet organe que nous découvrons, quand nous disséquons les viscères. D'autres ont opiné pour des particules corporelles très-subtiles, — d'air, disaient ceux-ci, de feu, disaient les autres. D'autres, estimant que le corps seul est substantiel, n'ont pas fait de l'âme une substance, mais un tempérament harmonieux des parties du corps. Et tous, en conséquence, ont refusé de la reconnaître immortelle[3]... »

t. Saint Augustin rappelle ici la persistance de la connaissance habituelle profonde sous les erreurs de la *cogitatio.*
i *Dr Trin., L.* X, n. 7.
s. *De Trin-, u* X, n. 9.

Leur erreur n'était pas cependant de penser que la connaissance, *notitia,* de l'âme leur manquait, mais de lui adjoindre ce sans quoi ils ne pouvaient penser une nature, à savoir une image corporelle... Qu'y a-t-il, en effet, de plus présent à la connaissance que ce qui est présent au *Mens ?* Qu'y a-t-il de plus proche du *Mens* que le *Mens* lui-mêine? Telle est donc l'erreur déshonorante où est tombée l'âme, qui ne peut plus séparer de soi les images des choses sensibles ni se voir elle-même. Quelle puissance d'agglutination ne doit donc pas posséder l'amour pour produire cette cohésion étonnante? Quelle impureté pour une âme, quand elle s'efforce de se connaître elle-même, que d'être obligée de se regarder comme de la nature de ces choses, auxquelles sa pensée est enchaînée 4!

Il est clair, d'après cela, que le matérialisme est pour saint Augustin la conséquence, non d'une erreur intellectuelle, mais d'un désordre moral.

C. *Le dégagement du Mens véritable.* — Cependant lame, dans son fond, est toujours la même : ce n'est que l'image qu'elle se fait d'elle-même qui est changée. Malgré tout, dans son intérieur, demeurent la vraie connaissance et le véritable amour de soi, mais impuissants. parce que habituels. C'en est assez, cependant, pour conserver à l'âme l'amorce d'une pensée actuelle d- ▪: *cogitatio,* plus véritable, parce que s'harmonisant . notion directe, immédiate, habituelle que l'âme i même, notion vraie parce qu'elle fait partie de -i r.· - _re même. Comment s'opérera le dégagement-

Selon saint Augustin, tout d'abord, par . ir/ervei-.; ; dune parole extérieure, de l'admonition *i*- sagesse platonicienne : Connais-toi toi-même. Sendee ici un artifice littéraire? Quiconque a lu sairt Auzur

t. Cf. *De Trin.,* i. XII, n. 43, 14, et surtout 16.— ne deniptiM analogue, et plus dramatique encore, de la dégénéré* enee de bumaine.

sait qu'il n'en est rien. De même que l'intellection est pour lui naturellement liée aux Raisons éternelles, de même le développement psychologique de l'homme est coordonné à l'autorité enseignante du Maître, interprète de ces Raisons. Ce n'est pas ici le lieu d'en faire la preuve, ni de dire la grande place que tient, d'une part, la foi naturelle, de l'autre, l'autorité dans la vie réelle de l'humanité, ni comment à ce point de vue le témoignage de l'Église catholique se rattache, pour saint Augustin, aux exigences de l'àme, faite pour être enseignée.

Le *Cognosce teipsum* a retenti, il a réveillé l'âme, il l'a requise de se concentrer sur elle-même. Que va-t-elle faire? Va-t-elle *se* rechercher, comme si on l'avait ravie à elle-même? Non pasl elle n'a qu'à rejeter ce dont elle s'était maquillée. Elle n'était qu'endormie, mais jamais elle n'a cessé d'être intellectuelle et raisonnable. Même tombée dans l'oubli, *obsoleta,* au point d'étre nulle, même ténébreuse et laide, elle est toujours l'image de Dieu1.

Elle est plus intérieure à soi, non seulement que les choses sensibles, mais que leurs images, qu'elle possède en commun avec les bêtes. Mais voici : ces images sont si fortement imprimées dans sa mémoire que, même absentes, les réalités qui leur correspondent, se présentent aussitôt qu'on essaie de penser : *ut etiam cum absunt ista, praesto sunt tamen imagines eorum, cogitantibus...* Pour les écarter et se connaître elle-même, qu'elle ne se cherche pas comme absente, mais qu'elle fixe sur soiméme cette intention de volonté qu'elle laissait s'égarer sur d'autres choses, et *qu'elle* se pense enfin! Elle verra alors que jamais elle n'a cessé de s'aimer, de se connaître ; mais qu'en aimant d'autres choses avec soi, elle s'est confondue avec elles et se les est pour ainsi dire agglomérées; elle s'est imaginé que cette diversité appartenait à son unité!.

i. *De Trin.,* L. XIV, n. 6.
i. Ib i., u X. n. II,

Si elle n'avait pas gardé la connaissance intérieure d'elle-même, lenosse *seipsum,* comment l'âme se préoccuperait-elle de répondre au *cognosce teipsum ?* Elle ne saurait ce que veut dire : connaître, ni : soi-méme. Mais ce n'est pas le cas, car on ne lui dit pas : Connais·! i toi-même, comme on dit : connais les chérubins et les séraphins, connaissance d'êtres absents, pour laquelle il faut s'en rapporter par la croyance à ceux qui nous enseignent qu'ils sont des puissances célestes... Quand on dit au *Mens : cognosce teipsum,* du même coup qu'il entend qu'il lui est dit : *loi-même,* il se connaît soi-même, sans autre motif que le fait de sa présence habituelle à lui-même*.

On saisit ici tout le mécanisme psychologique du retour du *Mens* à la connaissance de soi : 1° l'admonition, 2° l'intelligence immédiate de l'admonition, grâce à la présence intérieure de l'âme à elle-même, 3· ie rôle concentrateur de la volonté, 4° l'acte par lequel, en continuité avec le *nosse* intérieur, la pensée se fixe sur sa propre réalité, laquelle n'a pas cessé d'être intérieurement pensée et aimée, en dépit de l'obstruction des images, et enfin, 5° non pas la découvre, mais la *reconnaît, recognoscits.*

D. *Le Mens se retrouve tel gu'il est.* — ‹ Chassin- donc de notre considération toutes les idées qui ·;= viennent des sens, et portons toute notre atter.u -.. ces choses que toutes les âmes sont certaines i; : - naître au sujet d'elles-mémes. Si l'air a la eapic.té ce vivre, de se souvenir, de connaître, de vouloir, c i ce:. I de savoir, dejuger : si le feu, ou le cerveau. :u .e sau. ou les atomes, ou je ne sais quelle quintessence. : : l'arrangement et le tempérament de notre chair pe . en faire autant — les hommes ne s'enter. .e:.: en - sujet, ils en doutent. Et cependant, qui douter* sïl vit,

t. *De* Trin., ı. X, n. te.
e. *Ibid.,* l . XIV, n. 8.

s il se souvient, s'il connaît, s'il veut, s'il pense, s'il sait, s'il juge? Quand bien même il doute, c'est qu'il vit ! S'il doute, la chose dont il doute, il s'en souvient! Il doute, il veut donc être certain ! S'il doute, il pense ! S'il doute, il sait qu'il ne sait pas ! S'il doute, il juge qu'il convient de ne pas donner témérairement son assentiment ! Quiconque donc doute du reste, ne doit pas douter de ces choses sans lesquelles son doute ne serait pas possible *. ·

On le voit, la méthode par laquelle finalement saint Augustin retrouve le véritable *Aiens* intérieur, ne diffère pas substantiellement de la méthode utilisée, dans le même but, par saint Thomas. C'est par *les actes de VAme* que la connaissance actuelle rejoint l'âme. La seule différence c'est que saint Thomas ne demande qu'une chose, à savoir un acte de connaissance qui se soit d'abord tourné-vers les choses sensibles et en ait extrait une idée, pour que le *Mens* soit saisissable. Saint Augustin, conséquent avec son système, ne reconnaît pas cette nécessité préalable qui n'a pas de sens pour lui. La connaissance sensible, bien loin d'intervenir chez lui comme un facteur utile de la connaissance de soi-même, est bien plutôt un obstacle, en raison des idées fausses que l'ainour des choses extérieures connues par les sens, et accueillies par l'intelligence, amoncelle autour de l'âme vraie. D'où, la phase préalable à la reconnaissance du moi a consisté, pour lui, dans le dégagement du *Mens* de toutes les images. Quel contraste avec le procédé de saint Thomas ! Une fois, il est vrai, ce dégagement opéré, les deux méthodes se rejoignent. C'est comme racine d'actes, qui indubitablement lui appartiennent, que l'âme est atteinte par l'introspection. Saint Thomas regarde cette appartenance des actes de l'àme à lame, comme résultant du lien naturel del'eliet à sa cause. Saint Augustin la détermine d'une autre manière,

1. *De Tria.*, L. X. n. <4.

par l'impossibilité où nous sommes de détacher de l'àme certains actes de pensée, le doute tout au moins, alors qu'au contraire les images sensibles qui l'obstruent peuvent disparaître. Quoi qu'il en soit, chez nos deux maîtres, l'âme se connaît déjà intérieurement, d'une façon habituelle, quand elle se cherche : elle n'ignore ni sa substance, ni son existence ; elle est certaine de soi, *de se*L Mais tout cela est habituel. C'est par un acte d'attention réflexe sur ses actes propres que la pensée est ramenée vers son principe. Ainsi actualisée, elle rejoint l'intelligence intérieure de soi, l'actualise et se confond avec elle. Si elle ne se confondait pas avec elle, s'il n'y avait pas continuité de l'une à l'autre, et finalement identification, l'àme no pourrait savoir que c'est elle-même qui pense, elle ne pourrait se saisir comme la racine de ses actes. Elle dirait : quelque chose pense à la racine de la pensée que je trouve en moi, et non : Je pense ; c'est moi qui pense. Le *cogitare se* n'est efficace pour la connaissance du vrai moi que parce qu'il est une actualisation au moins partielle du *nosse se* intérieur, qui lui, directement et immédiatement, — et non du dehors et par ses actes, — est en relation avec le *Mens,* lui étant consubstantiel.

E. *Le Mens découvre en soi l'image de Dieu.* — L'objet de la certitude, obtenu par le procédé augustinien, n'es: pas seulement l'être de l'âme ; ce sont aussi ces actes qui ont permis de le découvrir et font corps avec lui. Rassemblant dans une seule vue les opérations de sa vie propre, *meminisse sut, intelligere se, vellese,* telles qu'elles viennent de lui être manifestées, l'âme découvre en soi une trinité : intelligence, volonté, mémoire'. La constatation de l'existence dans l'àme de ces trois énergies : mémoire, intelligence, volonté, est donc le terme de la

J. *De Trinil.,* n. 10.
2. *Ibid.,* L. X, n. 13; Cf. *De libero arbitrio,* L. II, n. 7; *De Civ. Dei,* _. XI, c. 26 : *Enchiridion,* c. 20, n. 7, etc.

conscience psychologique. *Remotis igitur paulisper caeteris, quorum mens de se ipsa certa est, tria haec potissimum considerata tractemus, memoriam, inlelligenliam, voluntatem* [1]. Ce ne sont pas trois vies, mais une seule vie ; trois âmes *(mentes),* mais une seule âme ; trois substances, mais une seule substance[2]. Au terme de l'observation psychologique nous trouvons ainsi notre deuxième trinité en deux états, dont l'un, l'état actuel *cogitare se,* ne nous apparaît plus que comme la transposition du premier,*memoria sui,* lequel est habituel, — et en continuité avec lui.

III. — *Caractère individuel et incommunicable de la connaissance de ces deux trinilës.* — Saint Thomas a relevé le caractère d'expérience individuelle, nullement scientifique, de l'introspection psychologique[3]. Saint Augustin n'est pas moins formel sur ce point.

‹ Ce n'est pas de la même façon, dira saint Augustin, qu'un homme énonce ce qui se passe en sa propre âme, et qu'il définit l'âme humaine, dans son genre et son espèce. En effet, lorsqu'il me parle de son âme, et me dit qu'il entend, ou non, ceci ou cela, qu'il veut, ou non, ceci ou cela, je n'ai qu'à le croire; lorsqu'au contraire il dit vrai touchant le genre ou la différence de l'âme humaine, je in'en rends compte et je l'approuve. Il est donc manifeste qu'autre chose est de voir personnellement en soi et de manifester ce qu'un autre ne peut que croire, sans voir, autre chose de manifester ce qu'un autre peut voir, tout comme nous, dans l'éternelle vérité... car c'est en nous tournant vers l'inviolable vérité, que nous définissons aussi parfaitement que nous pouvons, nonpas ce qu'est l'âme de chaque individu, mais cequedoitêtreune âme d'après les raisons éternelles[4]. »

1. *De Trinil.,* n. 17 -.*quorum* se rapporte non à *caeleris* mais à *tria.*
S. *Ibid.,* n. 18.
3. Spécialement *De Veril.,* ‹j. x, a. 8.
4. *De Trinil.,* l. IX, n. 9.

Cette réflexion nous ouvre un passage vers le troisième état de la deuxième trinité caractérisé par le *Discernere.* Nous devons l'explorer avant de conclure.

ARTICLE II

La seconde image de la Trinité à l'étage de la connaissance actuelle parfaite, Discernere. *et du verbe.*

Dans la belle et complète synthèse qu'il consacre dans le *De Veritate* à la connaissance de l'àme par elle-même, saint Thomas, après avoir distingué, comme nous avons vu saint Augustin le faire, les deux états de la connaissance psychologique individuelle, l'état habituel et l'état actuel, passe lui aussi à la connaissance actuelle distincte, *generali vel speciali cognitione,* c'est-à-dire à la définition de l'àme. A l'entendre, la définition de Tâme traverse deux phases. La première aboutit à la définition de fait; la seconde aboutit à la définition de droit. La première est simple constatation de la *nature* de Tâme, telle qu'elle ressort de ses actes : la seconde ajoute un jugement sur la nature de l'âme, qui vient d'étre ains. définie, d'après les raisons éternelles, et aboutit à donne: à l'âme sa place parmi les essences, qui, se partagea.-.· *a priori* l'ètre en tant qu'être, ont une existence u? ;▪·.

Ces deux phases se rencontrent chez saint Aug :-t : Il est, selon lui, une première connaissance de . qui, sans verbe, la saisit déjà comme spirituel : et autre qui confronte l'idée de cette âme spirit tel *e* s les raisons éternelles et donne ainsi à la premir.-·: . de cité parmi les essences absolues.

Seulement, chez saint Thomas, la premiite i-~. relève nettement non plus de la conscience 7-7:'· gîque mais de la *science* de l'âme, étant obtenue 7 ar raisonnement qui s'appuie sur la n/t- objets de l'intelligence pour en *conclure* *h* nature

. «me:: tandis que, chez saint Augustin, il n'y a pas déduction explicite, mais plutôt comme un prolongement du *Cognosce teipsum* décrit dans la section précédente. En sorte que nous aurions pu traiter alors de cet étage de la connaissance distincte. Nous ne l'avons pas fait afin de faire valoir, par leur parallélisme, les procédés de saint Thomas et de saint Augustin, et d'acquérir ainsi une idée plus nette de ce qu'entend dire ce dernier.

1° *La définition de fait.*

Chez saint Thomas elle se conclut ainsi. Lame certaine d'être, comme principe de sa vie, de sa connaissance et de son amour, par la réflexion de conscience, considère cet ensemble et, remarquant que les idées par lesquelles nous faisons acte d'intelligence sont universelles, trouve dans ce fait la preuve de leur immatérialité. De ce que l'idée est immatérielle, on conclut que l'acte qui est déterminé par elle l'est aussi, et que l'intellect qui produit cet acte est, à son tour, indépendant de la matière, et finalement que le *Mens* lui-même ne peut être que spirituel.

Chez saint Augustin la découverte de la spiritualité du *Mens* s'opère d'une manière au fond analogue. Elle est seulement introduite différemment, du moins dans le *De Trinitate* *.

Chez saint Thomas tout s'étudie en fonction de concepts, tandis que saint Augustin opère avec des réalités vues et vécues. Lequel est le plus efficace pour trouver le fin mot de *Ce qui est,* en toute vérité et réalité, ce n'est pas le moment d'en discourir !

Donc l'âme, selon saint Augustin, en est arrivée à se saisir; elle ne doute plus qu'elle ne tienne sa réalité

I. *De Ver.,* q. x, a. 8, S *Sed si loquimur.*
i. Saint Augustin reproduit par ailleurs la démonstration par l'immalérialité de l'objet de la connaissance. Cf. *De quantitate animae,* η. M- 3S-58; *De Immortalitate animae, n.* 10.

substantielle, puisque celle-ci est la condition même de *son* doute. Et cette substance qui est moi, est pensante, volontaire, vivante, etc. Mais tout cela ne s'impose que comme un fait psychologique, dont la nature profonde échappe encore. Peut-on approfondir ce fait jusqu'à en exprimer une notion déterminée de la nature de l'âme? Saint Augustin s'y essaie.

C'est en obéissant à la consigne du *Cognosce teipsum* qu'il a dégagé ce fait de l'âme pensante, de toutes les scories qu'avaient accumulées sur elle les images des choses corporelles, avec lesquelles sa cupidité dépravée la confondait tout à l'heure. Il était douteux, à quiconque examinait son âme, que ces images fussent l'âme, tandis qu'il n'était pas douteux que l'âme fût un je ne sais quoi qui vit, pense, veut, juge4. — Réfléchissons! Cette différence de certitude ne proviendrait-elle pas d'une distinction d'essence? — Il n'y a pas à hésiter. « L'âme est certaine à son propre sujet, *de se :* elle n'est pas du tout certaine quelle est feu, air, corps, partie du corps. Et donc elle n'est rien de tout cela; *non est igitur aliquid eorum*... Car, si elle était quelqu'une de ces choses, elle penserait cette chose autrement que le reste; elle ne la penserait pas à l'aide d'une fiction d'imagination, à la manière de ces choses absentes mais qui ont été atteinte- par les sens corporels ; elle la penserait sans pouvoir et. douter à l'aide de sa simple présence en elle, puis. . cette chose serait elle-même. La vue de soi simpts: autrement que de trompeuses images. Qu'y a-t-il de t Iti- présent à l'âme que l'âme elle-même? Lorsqu'elle se pense vivante, se souvenant, intelligente, voulant. cela elle le perçoit en soi; elle ne l'imagine pas si elle l'avait trouvé hors de soi, à la manière choses corporelles. Que donc elle ne s'attribue de ces réalités corporelles, au point de regarder comme l'une d'entre elles! Ce qui lui restera d'eile-méni-

1. Cf. *Sotiloq.,* L. II, n. 1.

après cette sélection, et cela seul, c'est elle-même[1] ! »

On ne peut dire plus nettement que l'âme, après s'être découverte comme principe de vie, de souvenir, de pensée, de volonté, s'affirme légitimement elle-même comme distincte de tout ce qui est matière, puisqu'elle possède en soi, à sa portée immédiate, tous les éléments de cette discrimination.

Ainsi, par le simple approfondissement de la donnée de conscience, le Moi, et la comparaison de la connaissance certaine de cette donnée avec la connaissance aléatoire des réalités matérielles que l'on prétend confondre avec elle, saint Augustin rejoint, dans une mesure[2], le résultat de l'analyse scientifique par laquelle saint Thomas conclut la nature spirituelle de l'âme, en partant de l'objet de ses actes.

Saint Augustin ne quitte pas cet aboutissant de la *Cogitatio sui* sans célébrer l'image de Dieu qu'il lui révèle déjà, dans une sorte d'hymne dialectique, où la circomincession de ces actes dans leur consubstantialité est mise en relief, en petites phrases pressées, qui ne laissent rien échapper de ce spectacle d'un *Mens* spirituel unique dans la distinction des opérations qui constituent avec lui, *una vita, una mens, una substantia*[3]. C'est au point qu'il se demande si ce ne serait pas le moment de monter vers la souveraine et très-haute Essence, dont le *Mens* humain est l'image inégale, *sed tamen imago*[4].

2° *La définition de droit.*

Il s'agit maintenant de porter un jugement définitif sur cette spiritualité que nous n'avons pu jusqu'ici saisir que comme un fait s'imposant à ia conscience : il

1. *be Trinil.,* i.. X, n. 10. Cf, n. 13. Cf. *De vera religione,* n. 73.
2. La différence consiste en ce que le Moi pour saint Augustin demeure un être spirituel concret : pour saint Thomas, dans la connaissance scientifique, c'est l'essence abstraite de l'âme.
3. *De Trin..* L. X, n. 18.
4. *Ibid., a.* 19.

s'agit de prononcer en connaissance cause et i_- ı
lament, qu'elle est la vérité même.

Saint Thomas coïncide ici, en principe iu ~:ins. ave saint Augustin. Pour obtenir une telle deûnxoc : -l ‹ Il faut que nous regardions l'inviolable Vérité n- laquelle nous nous réglerons aussi parfaite—?·" nous le pourrons, non pour dire quelle es: . i-e : n chacun, mais ce que l'âme (en général, doit être d'âpre les raisons éternelles, ainsi que parle saint a livre IX0 De la Trinité*. »

Pour saint Thomas l'opération n'a rien d- : _ rement mystérieux. Nous connaissons les vérités éternelles dans leur similitude, qui est imprimée dans n;-.- esprit, de ce fait que nous connaissons nature;!»::.; après abstraction des données sensibles par Tinte.le · agent, les idées premières, transcendantaux et prédicaments, et les principes premiers, évidents par euxinèmes, d'après lesquels nous examinons tout et jugeons de toutes choses. La définition de droit de l'âme, qui exprime, non plus ce qu'est *(qualis est)* le *Mens* de chaque homme, mais, comme dit saint Augustin, au IXe livre De la Trinité, quel il doit être d'après les raisons éternelles2, résulte tout simplement, pour saint Thomas, de la collocation de sa définition empirique dans les prédicaments. d'où suit son entrée dans la science universelle. A partir du moment où l'âme a été reconnue solidaire et participante de l'être, elle est définie comme substance spirituelle et subsistante, non plus seulement du fait de i constatation psychologique, mais du droit *a priori* des prédicaments qui divisent l'être en tant qu'être. Une place hors pair lui est accordée dans la hiérarchie prédicamentale des êtres, en raison de sa nature spirituelle et

i. *De Ver.,* q. x, a. 8; Cf. *De Trin.,* i.. IX, n. 9, fin. — Par une an malle qui serait singulière chez un autre que saint Augustin, c'est dans le livre IX' *De Trinitate* que se trouve traité le discernement du *Mens* dans la lumière éternelle (cf. cependant le livre XV;,ai.rs que sa recherche par la *Cogitatio* remplit]e livre X

i. D» Ver., q. x, a. 8, *in fine,* c.

de son ordination immédiate à l'être en tant qu'être et au bien universel.

Pour saint Augustin, l'opération est plus difficultueuse, car l'illuminisme, très-vivant, très-poétique n'est pas aussi clair que les Catégories*. Entendons, au prix de certaines longueurs, mais inévitables, notre docteur nous l'exposer, et nous dire d'abord ce qu'il entend par définir une chose quelconque en fonction des raisons éternelles. Nous comprendrons plus facilement ensuite ce qu'est pour lui la définition de droit du *Mens,* car ce ne sera plus qu'une application d'un procédé général.

1° *Ce que c'est que définir d'après les raisons éternelles.* — Voici d'abord ce que l'on pourrait appeler la Composition du lieu : « Qu'il est donc différent d'être renfermé loin du ciel radieux, dans la pénombre des nuages, ou de jouir de l'air libre, comme il arrive dans les hautes montagnes, voyant au-dessus de soi la lumière la plus sereine, et, au-dessous, les plus denses ténèbres5! »

Lâ-dessus, sans transition, le saint Docteur introduit deux exemples. Ce sont d'abord.....les murailles de Carthage et d'Alexandrie, ensuite un martyr chrétien dont il a entendu dire qu'il avait souffert d'horribles tortures pour la « beauté » et la fermeté de sa foi ! La bigarrure des exemples est voulue. La leçon n'en sera que plus générale.

Voici ce martyr. On le montre « du doigt » à saint Augustin. Aussitôt il est pris du désir de le connaître et de se l'attacher par une fraternelle amitié. « Je m'approche, je l'interpelle, je lui parle, je lui exprime mon affection de toutes manières, et je désire qu'il y corresponde. Mais voici que je m'aperçois qu'il a sur Dieu des idées étranges, que ses visées sont charnelles, que c'est pour ses erreurs qu'il a souffert, ou qu'il n'a pas été

1. Cf. Appendice II.
5- De *Trin.,* l. IX, n. U, prfnc.

exempt dans son martyre de vues intéressé···. d'avi des louanges humaines. Et voici que l'amour qui me portait vers lui, s'arrête, comme repoussé, et, s'arrachant de cet homme indigne.... demeure dans la même « forme » avec laquelle, le croyant tel, je l'avais aimé. A moins que je ne l'aime encore, pour qu'il soit tel, et non pas pour ce que je l'ai trouvé[1]. »

Que s'est-il passé? Cet homme n'a pas changé, mon estime a changé; et mon amour, par la sentence d'une justice supérieure et immuable, a passé de l'intention que j'avais de jouir de lui, à celle de m'intéresser à sa conversion.

‹ La même forme exemplaire d'une vérité stable et inébranlable — (grâce à laquelle je me complaisais dans cet homme, le croyant bon, par laquelle je m'intéresse encore à lui pour qu'il redevienne bon) — éclairant, par l'unique lumière de la raison incorruptible et très-sincère, et ce que contemple mon âme (le martyr idéal) et ce nuage d'images qui obscurcit cet homme qui m'était apparu sous cet aspect (l'aspect de l'idéal), répand sur le tout son rayonnement d'incomparable sérénité[2][3]»

Voici maintenant les murailles de Carthage. J'y ai vu un portique de toute beauté, à la courbure gracieuse. Mainte· nantcequej'ai vuest passé à l'état de souvenir, d'image, et ce que je vois dans mon âme est tout autre. Je vois . : chef-d'œuvre (non tel qu'il est, mais) tel qu'il me plaît tel point que si, dans l'image qui m'en reste, que.._e chose me déplaît, je le corrige d'après mon idéal et - conçois ainsi avec plus de vérité, *verior.* « *Cr* : *lux, ibi eliam verior dies*[1]. ›

Conclusion. « Nous jugeons donc deces choses l'idéal de l'éternelle Vérité, et cet idéal nou-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.,* n. 10,fin. — Cf. une autre mise en œsu= : encore de ce procédé, à propos de saint Paul : · . ·. - ApOtreî ׀ *De Trin., L.* VIII, n. 13. Cf. Pions, *En·..,* V. *i.* m.n. 3
3. *De Trin.,* i. IX, n. U, fin.
4. *De Gen. ad liti., i.* IV, n. 45.

pions par le regard de notre raison.....Autre chose est de se figurer les images des corps, et, par le moyen des corps, voir les corps ; autre chose de saisir les raisons et l'art inéffablement beau de leurs figures, sur le sommet de son esprit, par un acte de simple intelligence*. ·

On saisit ici sur le fait par quoi saint Augustin remplace l'honnête collocation scientifique d'un être dans les prédicaments de saint Thomas. C'est toute la différence du platonisme et de l'aristotélisme !

2° *Application du procédé à la définition de droit de l'âme.* — Saint Augustin conclut : « Et donc, dans cette éternelle vérité, de laquelle toutes les choses du temps procèdent, nous voyons des yeux de notre esprit la forme selon laquelle nous sommes et selon laquelle nous opérons ' notre âme), avec vérité et rectitude, soit en nous-mêmes, soit dans les corps : et, de cette éternelle vérité ayant tiré une conception vraie de cette chose (notre âme), nous possédons celle-ci en nous comme un verbe, et l'engendrons, en la formulant intérieurement, sans qu'en naissant elle cesse de nous appartenir1. »

Le Verbe ! Le plus grand mot de la langue augustinienne est enfin prononcé! Il n'y avait pas de verbe dans le *nosse se,* dans cette mémoire intérieure comprenant *notitia et amor,* par laquelle l'âme se connaît et s'aime elle-même, depuis toujours. Saint Augustin lui reconnaît, à la vérité, un verbe informe, mais qui n'est pas ‹ un vrai verbe », étant exposé, comme nous l'avons vu, sous l'influence d'amours désordonnées, à toutes les métamorphoses que lui fait subir une pensée pleine d'agitation34 Il n'y a pas davantage de verbe au terme de la conscience psychologique actuelle de soi *(cogitatio) :* saint Augustin est très-net sur ce point *. Seule, se traduit par un verbe

1. *De Gen. ad litt.,* t. IV, n. 9, (in et n. 11, lin.
S. *De Trin., t.* IX, n. 1S.
3. Cf. le passage : *Quid esi hoc formabile nondumque formatum..? De Trin.,* i. XV, n. 23.
4. Cela résulte du passage du *De Trin.,* ι. IX, n, 9, ou l'on cons-

la pensée de soi qui discerne la nature de notre âme e:. fonction des raisons éternelles, et, ainsi, la définit, à un- définition donc a *priori,* communicable à d'autres intelligences, qui pourront en vérifier la vérité en se tournant vers les mêmes raisons éternelles*.

On saisit déjà l'importance de ce verbe, — où l'âme s'exprime enfin à elle-même d'une manière tout à fait distincte, analogue à la manière dont Dieu se dit à lui-même dans son Verbe, — pour la reconnaissance dans l'âme de *Yevidenlior trinitas* que saint Augustin s'est proposé de mettre en lumière. Mais tout reste à faire, d'abord, pour justifier et expliquer l'apparition de ce second terme de la trinité augustinienne que saint Augustin n'a fait jusqu'ici qu'énoncer, ensuite pour lui adjoindre le troisième terme qu'il appelle, à savoir un amour proportionné, sans lequel la trinité serait incomplète. C'est ce que nous ferons dans les deux paragraphes qui suivent.

3° *Nature du verbe dans lequel l'âme s'exprime à elle-même, selon saint Augustin.* — Le verbe, selon saint Augustin, n'est pas exclusivement réservé à la connaissance de soi. Il peut exprimer et définir, non seulement ce que nous connaissons en et par nous-mêmes, mais aussi ce que les sens ou le témoignage ont accumulé dans notre mémoire 2 et sur quoi s'étend la juridiction du *Mens,* jugeant tout, même les renseigneu.e:.·· fournis par les sens, d'après la vue qu'il a des chosr·: invisibles 3.

D'une manière générale la caractéristique lu verbe arrivé â sa pleine maturité, c'est que celui qui le peu.se

taie que l'observation psychologique est antérieure ı .2 jelt. de droit de l'âme d'aprës les raisons éternelles, à 2 : τ .· a. te est attribuée exclusivement la conception du verbe.

t. *De Trin.,* 1.. IX, n. 9.

Λ *De Trin.,* i. XV, n. 92.

S. *De Trin.,* i. XV,n.49, *in fine*. Cf. les exemples.le mvrtyr. Carthage interprétés ci-dessus, Saint Paul.

connaît *Ce qui est, en* pleine connaissance de cause ·. Il n'y a de véritable verbe que celui qui est engendré de la chose qui est *sue, scita* '. Quand on doute encore, il n'y a pas de verbe; quand on ment, encore moins. Le type du verbe, c'est le Verbe divin, dont il est dit qu'il ne peut faire que ce qu'il a vu faire à son Père, qu'il ne parle pas de lui-même, que tout ce qu'il prononce vient du Père, qu'il n'y a pas en lui *Est* et Aon, — mais — *Est, Est — Non, Non 3 !* Le vrai verbe c'est quand ce verbe natif intérieur et informe, que nous portons dans notre mémoire, se retrouve dans notre science actuelle, et est formé par elle, lui ressemblant absolument de telle sorte que, comme il est su par notre science habituelle, ainsi le *Mens* soit actuellement pensé ▮. Cette ressemblance absolue de la pensée actuelle à la science habituelle, de la science habituelle à la pensée actuelle, est donnée inlassablement par saint Augustin comme la caractéristique du véritable verbe5.

Mais d'où vient cette valeur absolue de vérité qui se trouve dans le verbe? De deux causes selon saint Augustin : 1° De la lumière que projettent sur notre science les raisons éternelles, et c'est ici la cause précise et formelle de la vérité de notre verbe ; 2° De l'amour sincère qui prépare cette vue des choses dans la lumière divine et qui, la suivant et l'enveloppant, parachève la jonction de notre verbe avec ce qui est.

Voyons d'abord l'influence des raisons éternelles, puisque c'est elle qui est formelle dans l'engendrement

1. *De Trin.,* !.. XV, n. 20, § *Quando ergo quod in notitia est.*
2. *De Trin.,* !.. XV, n. *il.*
3. *De Trin-,* 1. XV, n. 24. Cf. n. 33.
4. *De Trin.,* ı.. XV, n. 25.
5. *De Trin.,* ı.. XV : *Formata quippe rogitatio ab eü re quam scimus (habitualiter), verbum est quod in corde dicimus; n.* 19. — *Gignitur (verbum) de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicutiest,* n. 30. — *Nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur,* n. 22, 21. — Cf. n. 43, 50, etc.

du verbe. L'examen de l'influence de l'amour sur : r. formation nous conduira ensuite, dans le suivant, à la reconnaissance du troisième term-· d seconde trinité, *Voluntas.*

Saint Augustin pose d'abord en fait que, quoi qu a: dit les Académiciens, il y a, dans notre science actuelle, des choses certaines. D'abord : tout ce qui tone:, au moi, tel que ceci : je sais que je vis ·. 11 n'y même pas lieu de douter universellement des acquisitions obtenues par les sens ou le témoignage: seulement, pour celles-ci, il y a lieu à triage. Ce triai s'opère à la lumière des raisons éternelles : « Cet: lumière, qui n'est pas toi, t'a fait voir qu'autre ch· - sont les similitudes incorporelles des corps (leurs images intérieures), autre chose la vérité que l'intelligence, après les avoir réprouvées, contemple : ces choses et bien d'autres semblables, cette lumière les a montrées ton œil intérieur. » Il résulte, de cette illumination, un verbe vrai, qui a pour objet aussi bien les réalités sensibles et les faits historiques que les données psyche logiques, quand nous disons ce que nous savons ainsi

A plus forte raison, les réalités de l'àme sont-elles mises en plein jour par ces mêmes raisons éternelles. Nous avons déjà entendu saint Augustin l'affir:;. ce qui concerne la forme selon laquelle nous somm-:. Voici un autre témoignage qui a le mérite d- faire percevoir le mode de procéder des ilium:.-.: divines. D'où vient donc que même les imp. s t tiquent ou louent, quelquefois avec justesse, les m - humaines. Par quelles règles jugent-ils A--: m i- ce n'est pas par celles qu'ils trouvent dans n.· . i - qui est changeante, alors que ces règles s : e — qui est injuste, alors que ce sont de- règles -- . nr -* Où sont ces règles écrites où l'injuste re.:z.r;.· ' qu'il faut avoir ce qu'il n'a pas? Où sont-elles e.-r.:es

1. De *Trin.,* t. X, n. IH7.

sinon dans le livre de cette lumière qui a nom vérité? C'est de là que toute loi juste est transposée et imprimée dans le cœur de l'homme qui opère la justice, comme i image du sceau passe dans la cire, sans cependant quitter le sceau *.

C'est grâce à cette impression de la lumière des raisons éternelles, qu'un jugement vrai sur les choses vraiment contenues dans notre science du moi et de l'èlre est assuré, et qu'un verbe vrai peut être prononcé sur elles. L'application au *Mens,* connu habituellement par l'âme dans la *notitia,* et actuellement par *inlelligentia* au plan de la connaissance expérimentale, va de soi. Grâce aux idées éternelles, le verbe, où le *Mens* se dit définitivement tout entier, rejoint dans la lumière, et adéquatement, la connaissance habituelle de soi, qui lui e< consubstantielle, et donc l'ètre même du *Mens,* tel que . irradiation créatri e de ces mêmes idées l'a constitué.

4· *Le troisième terme de la seconde trinilé auguslinienne, considérée á l'étage de la connaissance distincte : l'amour.* — Nous avons dit que la valeur absolue du verbe par lequel l'àm? se dit elle-même provenait non seulement des raisons éternelles mais encore de l'amour.

L'amour contribue en deux manières à la formation du verbe : 1° il la prépare, 2° il la parachève, c'est-à-dire qu'il consomme l'absolu de la relation entre le verbe que nous formons de notre âme et sa réalité, telle qu'elle est connue habituellement par l'intelligence intérieure.

Rappelons une fois de plus que le point de départ de saint Augustin n'était pas une question de connaissance, mais l'apparition dans sa vie de la charité 2. *Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor 3!* Or,

!. *De Trin.,* L. XIV, n. 21. — Cf. Pions, *Enn.* F, i.. I, n. il.
2. *Sed ubi ventum est ad charitalem* *De Trin.,* !.. XV, n. 10. Cf. n. S.
3. *De Trin.,* t. VIH, n. 14.

qu'était-ce pour lui que l'amour sinon un phénomène vital, unissant sujet et objet ou tout au moins tendant à les unir[1] ? L'amour est comme le ciment vivant de toute notre vie psychologique. C'est pourquoi nous devons nous attendre à retrouver, à toutes les articulations de l'organisme psychologique de saint Augustin, l'influence tantôt excitatrice d'union, *appetitus* [2], tantôt unitive, *copulatrix* [3], de l'amour. C'est pour le compte de l'amour, en définitive, que travaille la connaissance elle-même, et cela à tous ses degrés, de la *notitia* au verbe, *ut qui fuerat appetitus quaerentis sit amor fruentis* [4]. Voyons-le donc coopérer à la formation de ce degré supérieur, qu'est l'engendrement du verbe.

Il faut distinguer dans cet engendrement du verbe ce que saint Augustin appelle sa conception, et sa naissance. L'amour préside aux deux, mais à sa conception, comme désir *(appetitus)*, à sa naissance, comme jouissance *(fruitio)*.

1° La conception du verbe.

Le verbe peut être *conçu* sous l'influence de l'amour du Créateur, ou de la créature, en vue du Créateur, ou de la seule créature, donc par charité ou concupiscence Mais il ne *nail* que lorsque sa pensée plaît, *cum excogitatum placet,* et cela ou pour pécher, ou pour agir droitement. Il y a donc, aux deux degrés, conception et naissance, entre notre verbe et l'âme de laquelle ce verbe est engendré, comme un amour intermédiaire, *quasi medius amor conjungit,* qui les relie et se joint, lui troisième, à eux, dans un embrassement incorporel et sans confusion[5].

1. *Ibid.,* t.VIII. n. 14 : *Quid est amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur?*
2. *De Trin.,* t. IX, n. 18.
3 *De Trin.,* I. IX, u. 13. C(, i. XI, n. 16. 18.
*. *De Trin:, i.* XV, n. 47.
s. *De Trinit.,* t ix, n. t3.

Dans l'amour des choses charnelles et temporelles (et donc dans l'amour que l'âme a pour elle-même lorsqu'elle s'estime charnelle)[1], autre chose est la conception, autre chose la naissance du verbe. Sous l'influence de là concupiscence il y a conception, mais il n'y a pas naissance d'un verbe. Le plein développement de ce qui est conçu par la concupiscence ne se réalise qu'à l'extérieur, par exemple quand l'avare possède effectivement son or, et l'ambitieux les honneurs qu'il convoite. C'est de cette conception que parle le mot du Psaume : « Elle a conçu la douleur et a engendré l'iniquité », ce qui veut dire que, lorsque l'on conçoit sous l'influence du désir ces choses qu'il ne suffit pas de connaître et d'aimer (qu'il faut donc, pour en jouir, posséder matériellement), l'âme souffre d'indigence et -e consume d'ardeur pour les conquérir comme pour les engendrer. Mais de cette naissance il est dit : « Celui qui boira de cette eau, sentira de nouveau la soif[2]. »

Dans l'amour des choses spirituelles, au contraire, ou la volonté trouve son repos et sa satisfaction dans la connaissance même, conception et naissance sont tout un. Or telle est lame, .Vens. Et donc quand l'âme se connaît et s'aime actuellement, son verbe lui fait retour par l'amour, et parce qu'elle aime la connaissance quelle a de soi et connaît son amour pour soi, son verbe est plongé dans l'amour, son amour remplit son verbe, l'un et l'autre demeurant immanents à l'âme qui s'aime et se le dit à elle-même[3].

Le Verbe par lequel l'âme se dit, à elle-même, ce qu'elle est dans son fond, dans lequel la connaissance formée de l'âme s'égalise à l'intelligence habituelle *(notitia')* qui ne lui manque jamais, qui fait partie de sa nature, — ce n'est pas une connaissance spéculative, mais une connaissance où il entre de l'amour, *amata notitia, eum*

1. *Di Trinit-,* L. X, n. 9, sq,
2. *Di Trinit., t.* IX, u. li.
3. *Ibid.,* n. is, fin, et n. 13.

amore notitia[1]. C'est l'amour inséparable de la *notitia* essentielle qui a présidé à sa conception, et qui, le suivant à tous les degrés de son développement, assure finalement la soudure entre la vérité qu'il exprime, et ce qui est, et est connu, habituellement, dans le fond de l'âme.

2a Et c'est pourquoi, lorsque le verbe conçu par l'amour arrive à maturité, lorsqu'il *nait,* l'amour se retrouve tenant et embrassant sa chère progéniture, *placitam prolem*[2], à savoir le véritable *Mens* explicitement connu et déclaré par la pensée de soi définitivement formée. L'amour de fruition achève ce qu'a préparé l'amour de désir, en unissant d'une manière permanente le verbe à son générateur, l'idée parfaite du *Mens* à la *Molilia* contenue originellement dans la mémoire.

N'est-ce pas l'image parfaite de la Trinité : Père, Fils et Esprit d'amour, que cette âme, avec la connaissance qu'elle a d'elle-même, qui est son fils et son verbe, avec l'amour qui vient en troisième, le tout ne formant qu'une seule substance? Son fils, *proies,* n'est pas moindre qu'elle, puisque le *Mens* se connaît à la mesure de ce qu'il est, *tantam se novit mens quanta est;* et l'amour à son tour ne lui est pas inférieur, puisque le *Mens* s'aime autant qu'il se connaît et qu'il est[3].

CONCLUSION

Synthèse des trois états de la seconde Irinilé.

Saint Augustin s'est chargé lui-même de synthétiser les trois états de sa seconde image de la Trinité, qui consiste dans la mémoire, l'intelligence et l'amour du *Mens* par le *Mens* lui-même. Aucun résumé ne saurait remplacer cette page du Docteur attitré de l'image de

1. *De Trinit.,* l. IX, n. 13.
2. *De Trinit., i.* IX, n. 18.
3. *De Trinit-,* t. IX, n. 18 fin; Cf. i. XIV, n. 13; *l.* XV, n. 17.

Dieu, et c'est pourquoi, malgré que nous l'ayons utilisée à plusieurs reprises, nous terminons cette étude en la citant tout entière.

« Si nous nous reportons à la mémoire intérieure, par laquelle l'âme, *Mens,* se souvient de soi, et à l'intelligence intérieure par laquelle elle se connaît, et à la volonté intérieure par laquelle elle s'aime, là où ces trois choses sont toujours ensemble, et le furent toujours dès quelles ont commencé à exister, que l'àme y pense, *sive cogitarentur,* ou qu'elle n'y pense pas, *sive non cogitarentur,* l'image de la Trinité nous apparaîtra appartenir à la seule mémoire : mais parce que là *(ibi, scilicet in mente* *), où il n'y a pas de pensée actuelle *(cogitatio),* le verbe ne peut se rencontrer (c'est par la pensée actuelle, en effet, que nous exprimons tout, *dicimus,* même ce que nous exprimons par ce verbe intérieur qui n'appartient à la langue d'aucun peuple[2]), cette image est bien plus reconnaissable dans ces trois choses .ue nous appelons la mémoire, l'intelligence et la volonté. J'appelle maintenant intelligence ce par quoi nous faisons acte d'intelligence, *qua intelligimus cogitantes.* — quand, ayant retrouvé ce qui était à la portée de notre mémoire mais n'était pas pensé, notre pensée se forme: — et j'appelle volonté, ou amour, ou dilection ce qui unit le verbe à son générateur, *prolem parentemque conjungit,* et d'une certaine façon leur appartient en commun[3]. »

Avec ce maître passage, nous pouvons terminer notre exposition de la seconde image psychologique de la Trinité dans l'àme.

1. Saint Thomas, *De Verit.,* q. x, a. 3. Cf. l'expression parallèle : · in *anima », Summa theol.,* 1, o· xcm, a. 7, c.

2. *Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sire cogitentur; aliter omne quod notum est verbum dicitur animae impressum. De Trinit., i.* IX, n. 18; Cf. l. XV, n. 19 : *Verbum quod in corde dicimus quod nec graicum, née tqtinum, nec linguae alterius.* Cf. η. Ï9.

3. *De Trinit..* ι. XIV, n. 10.

APPENDICE II

S.I/Λ'T *THOMAS*
ET
L'ILLUMISISME .1*UGUSTIN1EN*

La récente publication de l'étude de M. Et. Gilson : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*[1], a versé aux débats un ensemble de documents d'une importance extrême. Je ne dirai rien des analyses historiques en lesquelles M. Gilson retrace les développements de l'illuminisme, de Platon à saint Thomas, en passant par saint Augustin, les philosophes musulmans et les avicennisants, Je ne parlerai point du service pratique inappréciable que rend M. Gilson aux commentateurs de saint Thomas, en restituant à leur milieu d'éclosion d'innombrables passages où le saint Docteur critique les positions de ces philosophes. L'intérêt de ce travail se concentre, pour l'auteur de cet Ouvrage[2], dans la mise en évidence de ce fait que saint Thomas, le premier, a fait, pour ainsi dire, descendre la noëtique du ciel sur la terre, en substituant l'intellect agent, faculté de lame, à l'illumination directe par les Idées de Dieu ou par l'intellect actif séparé d'Avicenne.

Entre saint Augustin et saint Thomas le différend ne concerne pas l'origine première de nos idées. Saint Thomas le déclare nettement dans ce passage : *Non*

1. *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen dye,* 193S-»927. Paris. Vrin.

2. cf. *Première partie,* livre II, Q. un; livre III, Q. i-n ; *Appendice* I, p. 302, eq.

mullum *autem refert dicere, quod ipsa inlelligibilia participanlur à Deo, vel quod lumen faciens inlelligibilia participetur'.* Ce que M. Gilson commente en ces termes excellents : « Du point de vue de saint Thomas, l'important était d'abord qu'elles (les deux doctrines) fussent d'accord pour situer en Dieu la source première des intelligibles, et ensuite pour séparer Dieu, source première de nos connaissances, de l'intellect créé par lequel nous les recevons ou les produisons2. *

La divergence concerne uniquement le *mode* de production des intelligibles, et, à ce point de vue, elle demeure considérable : « Pour l'historien de la philosophie, une doctrine oit l'homme reçoit de Dieu une lumière naturelle capable de produire des intelligibles diffère spécifiquement d'une doctrine où l'homme reçoit directement ces intelligibles de Dieu3. »

Or, celui qui a éliminé radicalement toute collaboration *spéciale* d'un agent séparé à la *production* des intelligibles, pour faire de pouvoirs résidant en l'âme la raison suffisante de la connaissance humaine, c'est, d'après M. Gilson, saint Thomas, et lui seul·*. Aucun autre philosophe ne se présente. Ceux qui s'en rapprochent davantage, Alexandre de Halés, Jean de La Rochelle, saint Bonaventure, tout en admettant un intellect agent créé, conçoivent son activité d'une manière tout augustinienne, et l'abstraction qu'il opère comme un *jugement* discernant dans la sensation les éléments constants des éléments accidentels". Cette opération ne saurait s'effectuer, comme tout jugement, que sous une lumière qui, ne pouvant être celle de l'intellect agent créé tel qu'on le pose, ne peut être que l'illumination divine. Saint Thomas, au contraire, dès le

<

I. Article cité, p. 119.
i. *Ibid.*
3. *îbid.*
4. Art.cité, p. lîO, cf. p. 87-89.
5. Art. cité, p. 181; ef. note 1.

Commentaire sur les Sentences, attribue à l'homme un intellect agent individuel, qui se comporte comme une lumière pour ses opérations intellectuelles. M. Gilson démontre qu'il ne doit cette conception à personne[1]. Le « travail libérateur » se serait effectué à l'intérieur même de la pensée du jeune Thomas d'Aquin. « En d'autres termes, hypothèse cruelle au cœur d'un véritable historien, la formation du thomisme s'expliquerait d'abord par le thomisme, et cette philosophie serait d'abord la solution d'un problème philosophique[2]. »

M. Gilson examine ici deux hypothèses : saint Thomas a-t-il trouvé, ou n'a-t-il pas trouve, son intellect agent dans Aristote? S'il ne l'a pas trouvé, parce qu'interprète infidèle, il lui a fallu l'inventer pour imaginer ensuite qu'il ne faisait rien d'autre que de l'y lire. S'il l'a trouvé, parce qu'interprète fidèle, personne ne l'a précédé dans cette voie. Qui donc peut lui avoir appris à l'interpréter ainsi, et à rompre, sur la foi d'une interprétation d'un texte unique, avec toute la tradition issue de Platon[3]?

C'est ici que M. Gilson devient tout à fait intéressant. Avec quelle timidité d'historien, quelles précautions, quelles nuances, il avance l« hypothèse d'une décision philosophique pure » qui aurait précédé et commandé le changement radical opéré par saint Thomas dans le mode de notre connaître! Scrupules assurément légitimes chez un historien qui, par profession, se cantonne *in. viâ inventionis,* et pour qui tous les éléments d'une genèse doivent être matériellement représentés par des textes, étalés selon leur ordre d'apparition phénoménale et comme articulés bout à bout. C'est au point qu'en le lisant, il prend envie au thomiste métaphysicien qui, lui,

1. Art. Cité, p. 122-124.
2. Art. cité, p. 124.
3. Aristote, *De anima,* l. III, c. v. Ma conviction personnelle est que saint Thomas a traduit Aristote, non seulement exactement, mais de la seule manière qui concorde avec l'ensemble des données psychologiques du Philosophe.

opère *in via judicii,* c'est-à-dire en partant des causes et des principes qui commandent la synthèse, de lui crier : N'ayez pas peur, vous y êtes. Entrez donc.

Mais, de fait, voici M. Gilson qui *entre!*

Quel est donc, se demande-t-il, « le père commun » de tous ceux *qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones?* C'est Platon. Ibn Gebirol, Avicenne, saint Augustin lui-même sont, pour saint Thomas, ses tributaires. ‹ Si bien qu'à ses yeux, le problème de critiquer l'un quelconque des systèmes qui s'offrent à lui, se trouve résolu par le choix qu'il a dû faire une fois pour toutes, entre les deux seules philosophies pures qui puissent exister, celle de Platon et celle d'Aristote... Saint Thomas reste avec Aristote contre tous ceux qui se rangent du côté de Platon4. »

Dès lors s'éclaire la volte-face exécutée par saint Thomas dans la théorie de la connaissance, par la substitution de l'intellect agent créé à l'illumination directe : « Deux thé ries du réel, *supportant* deux théories des opérations naturelles et, par conséquent aussi, de la con-Baiannee, qui n'est que la plus noble de ces opérations », :elie es*. ‹ .'inévitable option qui s'impose à tout esprit soucieux de penser avec cohérence1. »

Ûn commence à apercevoir *pourquoi saint Thomas a critique' saint .4 ugustin.*

J'avoue que je m'y étais d'abord quelque peu mépris, mal impressionné que j'avais été par ces lignes placées tout au début de l'article : « S'il fallait indiquer le point critique où s'effectue la dissociation entre l'ancienne scolastique et la nouvelle, c'est sans doute la théorie de la

1. Art. cité, p. ISS.
On ne saurait s'opposer plus délibérément à toutes les entreprises qui, en ces derniers temps, ont essayé, malgré l'histoire et l'organisation systématique de ces doctrines, de faire rentrer saiut Thomas dans la dépendance du platonisme augustinien ou dyonislen. Aristote n'interVenant que dbmme un principe réducteur et une limite.
2. *Ibid.*

connaissance qu'il conviendrait de choisir[1]. » Encore une fois, me disais-je, cette manie moderne de ramener toute la philosophie à la théorie de la connaissance, de regarder, à travers le moi pensant, tout l'être, et de faire de l'âme le premier objet connu et le principe de la connaissance de tout le reste[2]! C'est à propos d'une théorie de la connaissance que M. Gilson pense que saint Thomas a critiqué saint Augustin !

Eh bien ! Non ! C'est bien plus large, plus profond, plus adéquat à la question, plus exact, plus vrai! Relisons plutôt, en son entier, la page dont je viens de citer quelques extraits, superbe morceau de philosophie première qui ne laisse pas de rester de THistoire : « Le point de départ delà réforme thomiste se trouverait peut-être, dans la découverte, dont nul autre que saint Thomas ne nous offre le moindre signe, des deux grandes voies ouvertes à la spéculation métaphysique, et de l'inévitable option qui s'impose à tout esprit soucieux de penser avec cohérence. Deux théories du réel, supportant deux théories des opérations naturelles et, par conséquent aussi, de la connaissance, qui n'est que la plus noble de ces opérations. D'une part, Platon, qui tire les conséquences logiques du matérialisme et du scepticisme de ses prédécesseurs : il n'existe que des corps, ont dit les premiers philosophes, et d'autre connaissance que la sensation ; or les corps sont en perpétuel devenir et les sens en contradiction perpétuelle ; nous ne pouvons donc atteindre la vérité; c'est pourquoi Socrate renonce à la physique pour se vouer à la morale, au lieu que Platon, son disciple, transporte dans le monde suprasensible des idées, toute la réalité et toute l'intelligibilité des choses; dès lors en avant, les platoniciens situeront toujours dans ce

1. Art. cité, p. 5.

2. Position quasi-prophétisée par saint Thomas en ces termes : *Si igitur anima per seipsam de ne cognoscit quid est, hoc eril per se nolum, et per consequens primo notum, et principium cognoscendi alia. Contra Gentes,* L. Ill, c. xivi. Cf. *Comm. De Anima,* I, lect. 6, fin.

monde des formes pures, la source de toute efficace et de toute vérité. D'autre part, .Aristote, qui refuse le scepticisme latent sous le platonisme, et tire les conséquences logiques de ce refus : il y a un élément de stabilité dans les êtres sensibles, et c'est pourquoi les sens ne se trompent pas lorsqu'ils jugent, dans des conditions normales, de l'objet qui leur est propre; dès lors, les choses *étant,* elles sont nécessairement intelligibles en ce qu'elles sont, et efficaces dans les opérations qu'elles accomplissent; la connaissance ne s'explique donc pas plus par un monde d'intelligibles extérieurs à la pensée que les choses mêmes qu'elle connaît, mais par un intellect agent, doué d'une lumière naturelle qui produit l'intelligible. Voilà ce qu'il faut, et ce qu'il suffit de savoir *ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc* ·. »

Que j'aimecet : étant, souligné dans le texte, nonpar moi. mais par M. Gilson ! Tout le thomisme est latent en ce mot : les choses *sont,* elles sont en elles-mêmes, et c'est là qu'il faut trouver leur intelligibilité; tandis que pour le platonisme elles ne sont pas vraiment, elles ne sont que l'ombre ou les reflets des Idées, et c'est dans les Idées qu'il faut chercher l'être et l'intelligibilité véritable : *Ubi certior lux, ibi verior etiam dies,* disait saint Augustin 2.

Mais pourquoi les choses sont-elles vraiment? M. Gilson nous quitte après avoir insinué ce pourquoi suprême. Il ne s'étend pas sur les raisons qui motivent cet être concédé aux choses par saint Thomas et que saint Augustin, dans la mesure ou il suivait Platon, leur refusait; il ne donne pas la raison suprême de l'existence du pouvoir de l'intellect agent créé, indispensable salon saint

1. Art. Cité, p. 126.
2. Cf. *De Gen. ad tilt.,* i.. IV, n. 4S. *Dies,* pour saint Augustin, en cet ouvrage, représente un être créé le premier ou le quatrième jour, ou l'ensemble de l'œuvre des six jours. Cf. *Première partie, L.* III, Q. I, p. 168.

Thomas pour extraire des choses l'intelligibilité, que saint Augustin ne trouvait que dans les idées de Dieu. C'est ici, pour un vieux thomiste, une trop forte tentation de synthétiser brièvement les idées émises, çà et là, au cours de cet ouvrage, pour que je n'y cède pas.

L'augustinisme et le thomisme diffèrent, au point de vue de l'explication de l'Univers créé, en ceci que saint Augustin, après Platon, attribue la production des choses à leur *participation* aux idées divines, tandis que saint Thomas, s'inspirant d'Aristote et poussant sa doctrine de la causalité jusqu'à ses dernières conséquences logiques, l'attribue immédiatement à la *causalité* divine efficiente.

La théorie de la Participation à la *Source* des êtres et de leur intelligibilité ne considérait que le côté formel des choses, *entia ut talia,* dira saint Thomas, et, par suite, elle n'explicitait point la causalité efficiente, en laquelle, pour des aristotéliciens, la causalité formelle exemplaire comme la finale doivent converger pour produire des existants, *entia secundum quod sunt entia* [1] Je ne dis pas que la cause efficiente était absolument absente de la mentalité platonisante : elle y était, par la force des choses, sous-entendue et comme enveloppée : mais elle n'y était pas analysée en elle-même, ni reconnue dans son caractère de cause productrice distincte et séparée de son effet, véritable *esse alterius,* projeté hors de l'être de sa cause.

La participation des formes hiérarchisées de la nature aux Idées divines fait plutôt penser à la diffusion de la lumière d'un foyer, qui irait se dégradant et s'atténuant, à mesure que les formes participantes s'éloignent de leur source divine. Sans doute, c'est à cette participation que celles-ci doivent leur consistance propre telle quelle, et leur intelligibilité : mais la séparation de leur être d'avec celui de leur source n'est pas absolument franche.

t. *Summa theol.,* I P., Q. xuv, a. 2.

L'image de l'illumination, comme raison explicative de la genèse des choses, ne peut faire davantage : elle explique admirablement la ressemblance des choses aux idées divines, leur *apparaître,* — leur *être,* non pas!

Saint Augustin, nous l'avons noté, professe le dogme chrétien de la création, laquelle ne peut être qu'une efficience totale, et en cela il semble bien, quoi qu'on en ait dit, se séparer du platonisme. Mais il semble bien aussi restreindre cette création à la matière originelle. Le reste, c'est-à-dire, le réel formé et intelligible, est constitué, selon le mode platonicien, par sa participation aux Idées de Dieu[1]. De là résulte dans ce système un manque de netteté relativement à l'être et à l'intelligibilité propres des choses, et par conséquent à leur efficace individuelle, i! semble, que l on n'ait affaire qu'à des raisons terminales à des impressions de l'irradiation divine[3], dont le mode d'existence conserve des attaches avec l'illumination divine, en laquelle se trouve d'une manière permanente leur véritable raison d'être, je ne puis dire leur cause, mais je dis : le fondement formel de leur être spécifique.

C'est ce qui expliquerait, comme l'a noté saint Thomas, bien mieux que les deux autres origines seules conservées dans la Somme théologique[8], cette question si étrange pour le moyen âge chrétien : *Utrum anima sil de essentia divina'?* C'est, à mon sens, une infiltration de la participation platonicienne. Aussi bien saint Thomas cite, parmi ceux qui sont à son origine, Platon[4][5] et les avicennisants[e].

Certes, lorsqu'il se retrouve sur le terrain de la psy

4. Cf. *Première partie,* t. III, q. i et il.

2. Saisi Thomas, Il *Sent.,* Diet. 17, y.i, a. 4, ad 4" : *Inlelligentias esse in nobis ex hoc quod impressiones earum in nobis suai* (Avicenne).

3. I P., *q. xc,* a. 4; Cf. Gilson, art. cité, p. 116-417.

4. Saist Thomas, II *Sent.,* Diet. 17, y. i, a. 1, c; — cf. *Contra Gentes,* l. II, c. lxxxv; *Compendium theol.,* c. xciv.

5. H Sent., *Ibid.,* Cf. Gilson, art. cité, p. 446.

6. *Contra Gentes, Ibid.*

chologie concrète, nul n'a mieux mis en relief que saint Augustin la vitalité personnelle de nos opérations[1] : il n'en reste pas moins que, lorsqu'il se pose la question des origines, l'indépendance de l'être des choses et la propriété de leurs opérations ne paraissent pas aussi franchement affirmées qu'on le souhaiterait. Il semble qu'il y ait quelque incohérence entre son système de la genèse des choses et ce qu'il est forcé de leur attribuer ensuite, au nom du sens commun, de l'évidence psychologique et de la foi.

Je ne puis me défendre de la pensée que l'on trouve un autre exemple de cette influence de la doctrine de la participation dans l'idée que se fait saint Augustin de la grâce justificatrice. Est-ce une opération divine? Est-ce un être créé devenu nôtre? Il n'est pas douteux que, selon saint Augustin, la grâce sanctifiante soit reçue en nous, mais c'est, semble-t-il. à l'état d'impression de l'opération divine, dont le mode d'existence demeure lié à cette opération même, un peu comme le caractère sacramentel au caractère sacerdotal du Christ, d'après certains thomistes[2]. On ne pressent ni la *forma inhaerens animae,* ni surtout la *qualité* créée et *l'habitus :* et c'est peut-être ici, soit dit en passant, l'origine de l'opinion du Maître des Sentences sur la charité, II" II·10, Q. xxm, a. 2.

Tout autrement se présente le thomisme. C'est avant tout une métaphysique de l'être en tant qu'être. L'être, *ens,* est le premier objet « qui tombe dans l'intelligence ».

1. C'est ce que le P. Boyer objecte à M. Gilson dans le *Gregorianum* de mars 1927, p. HO, en lui opposant un « énoncé irréprochable » de la thèse de l'activité propre des causes secondes, tiré du *De civ. Dei,* l. VII, c. 30. Nous maintenons néanmoins nos observations. Seule une métaphysique de la cause efficiente, étendue à l'acte créateur, peut expliquer l'être propre et, partant, l'activité propre des choses. Et cette métaphysique a manqué à saint Augustin dans la mesure même ou son Illuminisme conservait la Participation purement formelle des Platoniciens.

2. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.,* III P., q. lxih, disp. 23, a. 2, *dub.* 3" et a. S.

C n'est pas le réel tout court : une essence est réelle, ı mme intelligibilité : et cependant, absolument parlant, elle n'est pas. Le mot *ens,* * *étant* » pour reprendre . xpression de M. Gilson, désigne l'être, mais au participe présent, dans son maximum de réalisation. Il met en relief la qualité d'esse qui est comme l'acte qui achève l'être, ce que le mot res ne fait pas. Il dit donc l'essence, plus l'existence, signifiées à l'état d'actualité subsistante. Il est ainsi adapté à signifier la totalité des choses ramassée dans une seule expression conceptuelle.

L'être ainsi conçu se divise donc naturellement en essence et existence. Et, dès lors, le *devenir* des choses, qui rejeta Platon dans le monde des intelligibles, np lui est point hostile. Il faut l'accepter comme un fait, et chercher, sur place, â rendre intelligible ce fait. Ce qui le rendra intelligible, ce sera d'abord la causalité. L'être en devenir est mélangé de puissance et, cependant, il ' ··.. ‹ eminent le rendre intelligible? Par une extension . . · même des choses du principe de la participation. Ceux jui considéraient, dans les êtres, leurs formes variées ont dit : *Quod non est per se taie est per aliud, ml est per se taie.* Ceux qui « *erexerunt se ad considéra* .· k /j ›i.s m *quantum ens'* › diront : *Quod non est per se ens, et tamen est ens, est ens per aliud, quod est per se* ‹*ns.* Ce n'est plus ici la participation simple qui est signifiée : c'est la causalité. La cause n'est-elle pas : *id* ▪*cl quod sequitur esse alterius? Esse alterius,* quel mot!

Je sais bien que la cause est quadruple, qu'en ce qui concerne les réalités physiques la matière est l'une de ces causes, et que *Valtéritë* de l'être qui résulte de la cause matérielle n'empêche pas la matière de lui être intérieure. Mais d'abord, tout être n'est pas matériel, et la théorie est générale. Ensuite, même en ce cas, si la matière est intérieure au composé, ce n'est plus avec son indépendance de matière : son être est nouveau, et c'est

I. summa *theol.,* I I*.. q. xuv, a. 2.

l'être du composé. Autant faut-il en dire de la cause formelle immanente.

Mais pour les autres causes, celles qui expliquent non la limite des êtres comme la matière, ou leur perfection spéciale et interne comme les formes immanentes, mais leur être total, le principe s'applique absolument. La cause produit *Vêtre de l'autre.* C'est dire qu'il y a non seulement distinction, mais séparation de « *l'étant* › de l'effet et de * *l'étant* » de la cause, que l'effet est projeté hors de sa cause pour y exister de son existence propre. A la vérité cette projection est l'œuvre propre de la cause efficiente, mais cela suffit, puisque ni la cause finale, ni la cause formelle extrinsèque ou exemplaire ne produisent qu'en se concrétisant dans une cause efficiente.

Voilà la donnée première qui manquait au système de la participation, que l'image de l'irradiation solaire ne pouvait lui fournir. Idée intelligible, puisqu'il n'entre dans le principe qui la formule que de l'être, c'est-à-dire la première et fondamentale conception évidente de notre esprit.

Voilà l'idée d'après laquelle saint Thomas va restaurer la philosophie de l'Univers. Est-elle nouvelle? Non, en ce sens que le dogme chrétien de la création l'affirmait comme un fait. Oui, quant à la justification rationnelle du fait, justification qui manifeste la nécessité de la séparation de l'étre de l'effet et de l'être de la cause, et permet de constituer en doctrine indépendante l'étude des natures créées, sans y mélanger quoi que ce soit de l'être propre de leur cause. Voilà la révolution aristotélico-thomiste dans sa première apparition intellectuelle, *primum punctum saliens,* dont la philosophie thomiste de la connaissance ne sera qu'une conséquence.

Désormais l'être créé peut s'organiser avec ses ressources propres. La reconnaissance de la division de l'être en acte et puissance a permis de découvrir et rejoindre la Source de l'être, sans soustraire aux choses, désormais démontrées produites par la Cause divine, leur être individuel. La division de l'être créé en prédi-

ciments permettra d'organiser l'être et l'activité de ce mêmes choses.

Leur être, désormais nommé prédicamental, sera substance ou accident, et, parmi ces accidents, si les uns se tiennent du côté de la matière de la substance, les autres viennent de sa forme, de cette forme en qui principalement, comme chez Augustin, les idées de Dieu se réalisent. Et parmi ces derniers, nous retrouverons les qualités, spécialement les qualités opératives, puissances et *habitus* actifs, qui en union avec les prédicaments de relation, d'action et de passion, rendront intelligible la causalité efficace propre des choses, spécialement de l'àme.

Un pas à faire encore, et l'intellect agent, véritable pouvoir de l'âme, jaillira de toute cette synthèse. « L'hypothèse cruelle au cœur d'un véritable historien » s'imposera. C'est à i'intérieur de la pensée de saint Thomas, sous la pression de son * thomisme » métaphysique, qu'éclora le ‹ thomisme » de sa théorie de la connaissance. Le *De ente et essentia* est le père de l'intellect agent créé, inauguré par saint Thomas.

Mais il est temps de clore ce συρπόσιον que M. Et. Gilson a offert à ses amis, les amis de saint Thomas, avec une magnifique libéralité d'historien.

Pour ma part, voici comment, après la lecture de M. Gilson, les choses se présentent.

Je ne crois pas que la positivité d'un Aristote ou d'un saint Thomas, refusant le scepticisme partiel latent sous le platonisme pour admettre, dans les choses sensibles, des formes en soi existantes, constitue la raison explicative de la position de saint Thomas à l'égard de saint Augustin dans la question de l'illuminisme. C'en est tout au plus une raison motrice. En fait, le positivisme n'a jamais donné le *pourquoi* de quoi que ce soit.

A l'autre extrémité, tout en haut des raisons suprêmes des choses, j'admettrais, avec M. Gilson, que la « Générosité du Bien » soit la source première de la collation aux choses de leur être propre et de leur causalité efficace Mais c'est là un pourquoi majuscule. La cause divine donne les pourquoi de tant de choses.

Ce qu'il faut, c'est une raison explicative universelle, radicale, mais cependant propre et immédiate vis-à-vis ce qu'il s'agit d'expliquer.

J'àì cru trouver cette raison propre et cependant immédiate des positions respectives de saint Augustin et de saint Thomas, concernant l'être des choses, dans la différence entre la *participation* et la *causalité* au point de vue de la production de l'esse *alterius*. Cet être propre des choses étant ainsi justifié *a priori,* il s'impose de trouver en celles-ci les raisons prochaines de leur activité : *operari sequitur esse.* Les prédicaments y pourvoient sur place, tandis que « l'éminence de la volonté divine qui donne aux choses, non seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient causes » garantit de haut le bien-fondé de leur travail. L'intellect agent créé n'est plus ainsi qu'un cas particulier de l'organisation par les prédicaments du monde créé, s'adaptant à sa situation de monde se suffisant à soi-même, spécialement en ce qui concerne les causes propres et immédiates de son opération.

Si donc saint Thomas a critiqué saint Augustin, c'est sans doute en raison de l'être absolument propre qu'il attribuait aux choses créées: « les choses *étant* », comme dit M. Gilson; mais c'est aussi parce que la causalité aristotélicienne, substituée par lui à la participation platonicienne, exigeait que l'être produit, séparé de sa cause par cette production même, pût se suffire à lui-même, et comme être et comme cause efficace immédiate de ses opérations, jusques et y compris les opérations de l'âme humaine.

1. Art. cite, p. 1Î7. Cf. El. Gilson, *Le Thomisme,* 3· ed., p. 477-180.

APPENDICE III[1]

LA VIE SURNATURELLE « INSTRUMENTALE ».

SU venia verbo! Mais nous ne trouvons pas d'autre expression pour caractériser la théorie qui, dans le but d'expliquer l'élévation au surnaturel de nos actes humains, étend aux opérations de la vie chrétienne, jusques et y compris la vision intuitive du ciel, la théorie de l'action instrumentale qui a cours ailleurs, par exemple, dans les sacrements ou dans la question du miracle[2].

Il y a dans l'activité instrumentale une élévation de l'instrument par une énergie supérieure : il y a dans l'achèvement de l'activité naturelle par la grâce une élévation de la première par la seconde. L'analyse de l'action instrumentale semble donc pouvoir fournir une explication d'ordre général, tout au moins une analogie, de la déification de nos vies.

L'activité de l'instrument, en effet, tout en procédant de deux causes, n'a rien d'une juxtaposition. Il y a fusion de ces deux causes, non dans leur être, ni dans les principes actifs qui les constituent, mais dans leur opération. Celle-ci procède de deux activités subordonnées qui, de ce fait, n'en font plus qu'une. C'est de cette manière qu'un seul et même effet peut être attribué à Dieu et aux causes actives naturelles. » Il ne résulte pas, partie de Dieu, partie de sa cause naturelle, mais tout entier il procède de ces deux causes, de manières cepen-

1. Cf. *Première parlie,* l. III, q. 111, a. 3, p. 309-310.

a. Suarez, *De Incarnatione,* Disp. XXXI, sect. 6, *De potentia obedientiali,* n. 4S-111, $ *In solutione quarti argumenti.*

dant diverses, *secundum- alium modum.* Ainsi, le même effet, tout entier, est attribué à l'instrument, et, de même, tout entier, à la cause principale[1]. »

Que faut-il pour que cette fusion puisse se réaliser dans la vie surnaturelle? Il suffit, répond la théorie que nous examinons, que la nature humaine possède une puissance *obédientielle active,* qui la constitue l'instrument de la toute-puissance de Dieu en regard de cette vie surnaturelle. Or, cela, saint Thomas nous l'accorde : « Aucune créature, dit-il, ne peut effectuer ce qui dépasse sa nature en tant qu'elle est agent principal : elle peut cependant l'effectuer en tant qu'agent instrumental, mu par la vertu increéée. De même, en effet, qu'il y a au sein de toute créature une puissance d'obéissance à ce que se réalise *en elle* tout ce que le Créateur aura disposé (puissance passive), de même (sous-entendu : il y a une puissance obédientielle) pour que (tout ce que le Créateur aura ainsi disposé) se réalise *par elle (eà mediante'),* ce qui est la raison même de l'instrument[2]. » Ces mots, *eà mediante,* et cette mention de *l'instrument* font clairement appel à l'idée d'une puissance d'obéissance active, correspondant à la puissance obédientielle passive des thomistes, et, bien qu'il s'agisse dans ce texte de la transsubstantiation eucharistique, les termes dont se sert saint Thomas sont d'une telle généralité qu'ils autorisent leur application à la solution de toute question où l'opération dépasse les forces naturelles, comme est la vie de la grâce.

Nous voici donc de nouveau prisonniers, et de par saint Thomas lui-même, de la puissance obédientielle active au surnaturel, pourvu qu'on la complète par la théorie de l'instrument ! Et l'étrangeté de ces associations de mots, vie surnaturelle instrumentale, vision béatifique instrumentale, recouvre la pure vérité, voire même la vérité thomiste, en matière de vie surnaturelle !

1. Saint Thomas, *Contra Gentes,* t. II, c. lxx, fin.
9. Saint Thomas, tv *Sent.,* Dist. vm, y. u, a. 3, ad 4m.

Voyons cela de plus près. Car, si le *fait* de l'action instrumentale est le même pour tous, il y a deux *intcr-/,relations* de ce fait, celle de Suarez, et celle de saint Thomas. Et il s'agit de savoir laquelle de ces interprétations s'applique aux opérations surnaturelles.

A cet effet, nous allons d'abord exposer dans leur ensemble les motifs de la première interprétation, puis nous en ferons une critique, et peut-être, de cette critique, ressortira l'urgence d'une autre interprétation.

I

Exposé de la théorie de la vie surnaturelle instrumentale.

1. — Le fait, que tous doivent admettre, c'est que certains êtres, telle une scie, pour prendre l'exemple accoutumé de saint Thomas, peuvent être soumis à une **action supérieure.** d'ordre artistique je suppose, et, en agissant sous cette action, aboutir à un effet, un meuble par exemple, qui est l'effet, sans doute, de ces deux causes, mais principalement de la cause supérieure et motrice.

On ne peut douter que l'activité de la cause subordonnée concoure à l'effet final : mais il s'agit de savoir comment cela se produit.

La première interprétation pose dans l'instrument une puissance obédientielle active. Antécédemment à l'entrée en jeu de la cause supérieure, il y a quelque chose dans la puissance active de l'instrument qui destine celui-ci à une opération supérieure. Ce quelque chose, l'instrument le doit non pas à son activité naturelle comme telle, *scier* s'il s'agit d'une scie, mais à la capacité qu'a cette activité naturelle d'être subordonnée à une activité plus haute et de lui obéir. Ainsi, la scie a en elle-même et par soi quelque chose qui la destine à fabriquer des meubles, demeurant entendu que ce quelque chose de

très-initial et confus ne se développera et ne s'explicitera que sous l'action de l'art. C'est la puissance active obédientielle. En tant qu'obêdientielle elle regarde déjà, très en puissance s'entend, mais en puissance initialement active, l'effet supérieur qui doit sortir de l'action instrumentale. Et ainsi, artiste et instrument, de par la nature des choses, avant toute réalisation, sont dans la situation de deux coopérateurs actifs. Sans doute, leurs activités ne sont pas de même plan, comme celles de deux hommes tirant le même bateau de halage ; elles sont dans deux plans subordonnés, comme le chien d'attelage qui tire une voiturette est subordonné à la laitière qui actionne les brancards et. par la direction qu'elle leur imprime, décide de la direction utile qu'elle seule connaît. Il est clair que, dans cette interprétation, la cause supérieure ne fait que compléter l'activité de l'instrument en l'étendant à un effet commun supérieur, auquel cet instrument était en puissance active obédientielle.

2. — Si je ne me trompe, le fondement principal de cette explication est ceci. Personne ne saurait soutenir que l'instrument n'a pas d'influence active sur l'effet total. C'est donc comme agent, et non pas comme purement passif, qu'il est subordonné à l'action de la cause principale. Dès lors l'effet supérieur qu'il produit ne peut être conçu que comme l'effet de son activité, dépassant ses énergies propres, en vertu de la motion directrice de la cause principale. C'est son activité propre qui s'est complétée, accrue, augmentée, et c'est en ce sens qu'elle est dite, surélevée.

Si l'instrument était subordonné à la cause principale, non pour agir, mais pour devenir tel ou tel, pour recevoir donc, sa puissance obédientielle pourrait être purement passive. Mais, il s'agit d'agir : sa puissance obédientielle, qui est aussi réelle en ce cas que dans le premier, est forcément active. Et cette nécessité est

spécialement urgente pour les instruments vivants et surtout libres, qui sont essentiellement actifs.

3. — A l’appui de cet argument fondamental, on fait valoir que cette conception s’harmonise bien avec la vue d’ensemble que nous pouvons nous faire du dynamisme universel, soit que nous le considérions du côté du monde créé, soit que nous l’envisagions du côté de Dieu.

Du côté du monde d’abord. — Nous avons entendu saint Thomas nous le dire. Qui doute qu’il y ait dans la création une puissance obédientielle passive, permettant â la toute-puissance divine de faire de la créature ou dans la créature tout ce qu'il lui plaît, avec la seule limite de la sagesse de Dieu qui ne saurait réaliser les contradictoires? Or, il n’est pas moins séant à cette toute-puissance qu’elle fasse tout ce que Dieu veut, non plus *de,* ou *dans,* mais *par* sa créature, *eà mediante.* De même donc que la première intervention n’est possible que grâce à la puissance obédientielle passive de la création, que tout le monde accorde, de même la seconde le sera grâce à la puissance obédientielle active. Et ainsi tout s’harmonise dans le double rapport de la création, passive et active, à la toute-puissance de Dieu.

Du côté de Dieu. — Toute créature n’est-elle pas une participation de l'être premier? Mais l’être premier intervient activement dans toutes les opérations de la création. Ne convient-il pas que sa participation, la créature, soit elle aussi active dans toutes ses opérations ; et donc que, dans sa soumission obédientielle à Dieu qui lui convient en tant que créature, elle ne laisse pas, en tant que participation de l’être premier souverainement actif, de posséder une vertu active analogue à celle de Dieu, jusques, il le faut bien, dans ses opérations surnaturelles? Son obéissance de créature n’est pas telle qu’elle puisse lui enlever son activité d’image de Dieu. Sa puissance opérative est donc à la fois obédientielle et active.

4. — L'application de ces vues à la vision béatifique et aux actes surnaturels qui la préparent efficacement s'impose. Ce sont, il est vrai, des opérations vitales et même, pour la vie présente, libres : mais ce n'est pas là un obstacle. Il y a des instruments vivants, tel le chien d'attelage, des instruments libres, tel un serviteur.

Qu'est-ce, en effet, et d'abord, que la vitalité d'une action sinon le fait qu'elle procède immédiatement, comme d'une racine vivante, d'un principe intérieur? Que ce principe ait rang de cause principale, produisant l'activité à laquelle il est naiurellement ordonné, ou qu'il soit instrument, pro luisant une activité qui ne lui était pas connaturelle, cela n'a pas d'importance. Il suffit qu'il garde la puissance active d'effectuer son effet sous l'acticn d'une cause supérieure. Dans les deux cas l'activité procède de sa puissance active comme d'un principe intérieur. La capacité d'obéissance à une action supérieure n'est pas opposée à la vitalité active.

A son tour, la liberté n'est-elle pas suffisamment sauvegardée par le fait que l'instrument peut toujours, absolument parlant, suspendre l'effet de sa subordination à la cause supérieure ? Il fait alors un acte personnel et non d'instrument. Il se comporte comme une cause principale, et n'agit pas en vertu de sa puissance active obédientielle. Il reste que, en dehors de ce cas, qui constitue l'exception indispensable de la liberté, lorsqu'il agit sous la direction supérieure, il le fait en vertu de la puissance active obédientielle qui fait de lui un instrument, gardant sans doute et toujours sa liberté, mais pour une autre occasion. Et donc l'analogie, ou même la réalité de l'activité instrumentale, est transposable dans les actes libres, aussi bien que dans les opérations vitales. Dès lors, la puissance obédientielle active, constitutive de l'instrument, peut avoir ses entrées dans l'ordre surnaturel, comme explication des opérations surnaturelles qui, par définition, dépassent les vertus actives de la nature, — la vision béatifique non exceptée.

II

Critique de la théorie précédente[1].

Reprenons les différentes parties de cet exposé en suivant l'ordre selon lequel il se déroule : le fait de l'activité instrumentale et son interprétation, le fondement de la puissance active, ses harmoniques universelles, son application à l'ordre surnaturel.

1. — Peut-on admettre que, antécédemment à toute application à l'opération par la cause principale, il y ait dans l'instrument une puissance active qui le destine, au moins initialement et confusément, à produire un effet supérieur à ses énergies naturelles?

Débarrassons-nous d'abord de cette idée que l'intention que peut avoir la cause principale, quelle qu'elle soit, créature ou Dieu, communique à une nature créée une destination positive, une virtualité déterminée, regardant . opération que cette cause principale se propose d'obtenir moyennant le concours instrumental de cette nature. Sans doute il est des instruments artificiels, telles ces machines à composer ou à tirer de nos imprimeries modernes, qui ne demandent que le déclenchement de l'énergie brute qui les actionne pour faire l'œuvre de l'ingénieur. Mais ce ne sont plus des instruments . ce sont de véritables causes secondes, analogues aux réalités naturelles, et qui sont, comme elles, à hauteur de leur effet, sous la réserve de leur mise en acte. Tous les instruments artificiels en sont un peu là, en ce sens que l'intention de celui qui les fabrique est comme incrustée dans leur façon, telle une scie à découper ou un pinceau de miniaturiste : il n'en reste pas moinsi.

i. Cf. Jrts de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, III P., q. lxii, disp. S*, :. 1, n. 3ôl et suivants; cf. Solvuntur argumenta pro secundo modo, II. K5-496.

que, dans la mesure où la direction active de l'artiste est nécessaire pour produire effectivement l'œuvre d'art, son intention totale leur demeure extrinsèque. Autant en faudra-t-il dire de l'intention de Dieu vis-à-vis des natures créées, qui sont pour lui comme des instruments : dans la mesure où l'œuvre quelles produisent n'est pas l'effet de leurs énergies naturelles, cette œuvre est instrumentale, et le principe positif et actif de cette opération n'est pas déposé dans la nature, mais gardé dans les réserves de l'Art divin, *'/j-ud se,* comme disait saint Augustin.

La théorie de l'instrument doit être absolument générale. Si nous voulons des exemples, prenons le silex avec ses éclatements tels que les a produits la nature, prenons l'eau du baptême. Là, nulle intention de la cause principale vis-à-vis de l'effet supérieur, qui cependant en sortira, objets fabriqués par l'art préhistorique ou infusion de la grâce sanctifiante.

Est-il exact que, dans l'instrument ainsi entendu selon toute sa généralité, ne possi dant rien qui ressemble à l'effet que la cause principale en tirera, il y ait un principe positif d'activité qui, antécèdemment à l'entrée en scène de l'artiste, concerne, en quoi que ce soit, l'œuvre d'art comme telle ? N'est-il pas évident au contraire que l'instrument est, en soi, totalement indifférent, s'il est une scie, à scier du bois de chauffage ou des pièces de mobilier, s'il est un pinceau, à étendre du badigeon ou à produire un chef-d'œuvre? Le pinceau est actif vis-à-vis du chef-d'œuvre, je le reconnais, mais uniquement sous l'ébranlement qu'il reçoit de l'artiste. Manié parmi maladroit, il aboutit à une * croûte ». L'artiste ne rencontre donc dans l'instrument aucune vertu prédestinée positivement à son œuvre, dont il n'aurait qu'à compléter les virtualités actives. Et l'instrument, si actif qu'il soit vis-à-vis de son acte naturel, étendre des couleurs, s'il s'agit d'un pinceau, est radicalement en pure puissance de réceptivité vis-à-vis de son élévation à une

activité d'ordre supérieur. L'explication de l'activité instrumentale par une puissance obédientielle active, n'est pas la traduction des faits : elle est en opposition avec l observation la plus élémentaire, elle se heurte aux évidences vulgaires.

2. — Voyons maintenant le fondement sur lequel s'échafaude cette théorie.

L'instrument se comporte activement dans la confection de l'œuvre d'art; d'accord! —Sans son concours, tout serait l'effet de la cause principale, et il n'y aurait plus d'instrument; d'accord! — L'activité instrumentale n'est donc que l'activité propre de l'instrument surélevée par l'action de la cause principale ; d'accord ! Donc, c'est tant qu'actif qu'il est subordonné à la cause principale. Ici, je demande à distinguer. Veut-on dire qu'il se subordonne à la cause principale, entant qu'actif vis-à- :e l effet supérieur'.'Oubien, entant qu'actif vis-à-vis de son effet naturel, brut? Je nie le premier membre de l'alternative, je concède le second.

Et. pour commencer par ce que je concède, je reconnais qu'il y a dans tout instrument une activité propre, scier. · tendre des couleurs, laquelle ne demande pour s'actualiser qu'une impulsion quelconque. Mais, cette causalité active appartient à l'instrument comme *chose,* comme réalité de la nature, non pas comme instrument. Elle n'a rien pour l'effet final comme tel, meuble ou peinture d'art, sinon d'une manière très-éloignée, radicate pourrait·on dire; et la preuve en est qu'elle peut être employée à n'importe quelle fin, utilisée par n'importe qui.

Sera-t-il dieu, table ou cuvette ? Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'activité propre de l'instrument ne répugne à aucun de ces avatars. Ce n'est pas cela qui suffit , en faire un instrument: c'est tout au plus, comme on dit aux Beaux-Arts, un *matériau* d'instrument

gu'une telle matière d'instrument, antécédemment à

son emploi par la cause supérieure, soit un principe positivement ordonné à l'effet pour lequel elle sera utilisée comme instrument, je le nie énergiquement. C'est qu'en effet, il y a une très-grande différence entre ce qui est exigé d'une puissance obédientielle active et ce que doit comporter une puissance obédientielle passive. Pour celle-ci il suffit d'une simple non-répugnance à la forme que l'agent qui lui est coordonné introduira dans son sujet, ou à l'acte qu'il lui fera produire. Car la matière ne regarde la forme qui doit lui échoir qu'autant que celle-ci fait corps avec l'agent qui la lui impose; sa puissance obédientielle est un*l dépendance de l'ordre des causes efficientes. C'est à une cause efficiente qu'elle est coordonnée directement. Il n'en est pas de même pour un sujet actif, dont la puissance propre doit nécessairement et directement regarder l'acte qui procède d'elle, du fait même quelle est active vis-à-vis de cet effet. On ne voit pas comment un être de la nature regarderait ainsi, c'est-à-dire directement, comme capable de les opérer, des effets supérieurs à ses énergies naturelles. C'est contradictoire. L'instrument ne peut donc être actif vis-à-vis de tels effets, antécédemment à la mainmise sur lui de la cause principale. C'est de la cause principale qu'il reçoit son activité en tant que celle-ci concerne "effet supérieur à produire.

Mais alors, dira-t-on, il n'apporte rien qui lui soit propre, il n'est plus instrument !

Je réponds que la *chose* utilisée comme instrument apporte bien son activité, et que sa puissance active est bien obédientielle. Seulement cette puissance active obédientielle n'est pas principe formel et immédiat de l'activité instrumentale, c'en est le principe *radical.* C'est répéter ce que nous avons concédé, à savoir que le sujet matériel qui, par la motion delà cause principale seule, est constitué formellement instrument, doit être actif. C'est avouer aussi que ce sujet actif peutêtre élevé par unagent supérieur à hauteur d'une activité qui le dépasse. La *chose*

donc qui est destinée à devenir instrument a une capacité bien à soi; mais cette capacité, avant d'être élevée à coopérer directement à l'activité instrumentale, est capacité de recevoir, par la motion de la cause principale, la perfection positive propre qui élèvera cette chose à hauteur d'opération supérieure. Tous les êtres ne se prêtent pas également à ce perfectionnement qui fait d'eux des instruments. Le pinceau d'un badigeonneur se refuse à servir d'instrument à un miniaturiste. L'œil répugne à être élevé à hauteur de vue intellectuelle. C'est le signe qu'il y a bien, dans la matière d'un instrument, une détermination active, qui exerce une influence décisive sur sa destination à être instrument. Mais il faut bien voir de quelle manière cette détermination intervient. Ce n'est pas en développant une activité qui déjà vise le terme supérieur de l'activité instrumentale. C'est en ne s opposant pas à ce que le sujet qui la possède soit choisi et saisi par l'agent principal comme l'instrument de son intention réalisatrice déterminée. Ce n'est pas là quelque chose de positif, encore que ce ne soit pas purement négatif. C'est une non-répugnance, côté négatif ; mais c'est une n n-répugnance fondée sur la nature propre de la réalité appelée à devenir instrument, qui est quelque chose de positif. La nature active du futur instrument influe, non comme une cause active, mais comme un facteur réducteur, éliminant tels et tels êtres de la prétention à devenir instruments d'une cause principale vis-à-vis de tels ou tels actes ; tandis qu'elle leur ouvre des possibilités pour devenir instruments vis-à-vis d'autres actes. C'est là ce que l'on appelle une capacité obédientielle passive.

Si nous voulons rattacher cette capacité radicale à des notions connues et courantes en théologie, nous dirons que l'activité naturelle de la *chose,* choisie comme instrument, exerce une influence déterminante sur l'opération instrumentale : mais ce n'est pas l'action déterminante immédiate d'un principe prochain et formel, d'un *habi-*

tus, d’une vertu, *virtus ultimum potentiae :* c'est l'influence médiate de la puissance que perfectionnent cet *habitus* et cette vertu. Cette influence, dans le cas de l’instrument, ne peut agir efficacement que lorsque, grâce à sa puissance obédientielle passive vis-à-vis de la cause principale, la *chose* destinée à devenir instrument a reçu de la cause principale la *vertu* grâce à laquelle son activité intrinsèque, désormais à hauteur, pourra se déployer dans l’activité instrumentale.

3. — Que penser maintenant des harmoniques universelles de la puissance active obédientielle? Je réponds qu’il n’y a pas de vue d'ensemble sur le dynamisme de l'Univers qui puisse aller contre l'impossibilité absolue qui s’oppose à ce qu’une nature serve de principe formel et immédiat à une action qui dépasse ses énergies propres. La « Générosité du Bien › ne saurait, elle-même, le lui concéder.

a) De ce qu’il y a, dans l’Univers, des puissances obédientielles passives, il ne suit pas qu’il doive s’y rencontrer des puissances obédientielles actives. Ce n'est pas pareil. Passivité et obéissance vont ensemble, la passivité n'ayant à posséder vis-à-vis de la forme ou de l’acte qui lui est communiqué par l’agent, qu'une nonrépugnance à l’action de cet agent. Activité dit au contraire principe positif, regardant non l'agent mais l'efl'et à produire : et donc, dans tout ce qu’elle a d’actif, quoi qu’on en ait, la puissance passive dite obédientielle n'est pas obédientielle. L'obéissance se surajoute à la raison de principe actif, et partant l’influence de l’agent n’est plus qu’un concours extérieur augmentant ou rendant efficace ce qui était déjà dans les capacités de la puissance active. En dépit de sa subordination, c’est à l’instrument qu’est dévolue, en pareil cas, la causalité principale, celle qui détermine originairement le but. L’activité de l’agent est à son service, pour mettre cette causalité en acte. C’est le renversement même de la

conception de l'instrument, c'est le pinceau érigé en artiste, et l'artiste devenu pinceau. Il n'y a pas de Weltanschauung qui puisse accréditer de pareils défis au bon sens et à la leçon des faits.

ô) On ajoute que, du côté de Dieu, la loi de la participation universelle de toutes choses aux formes divines rend vraisemblable la participation par mode de puissance obédientielle active, à côté de la participation par mode de puissance obédientielle passive. C'est dénoncer la marque de fabrique de toute la théorie, le platonisme, qui s'est infiltré dans la théologie post-augustinienne, et qui n'a été bien remis à sa place que par saint Thomas, s'appuyant sur Aristote, encore qu'il ait survécu chez tous les activistes et les dynamistes, qu'ils s'appellent I,-ot, Leibniz, Vasquez ou Suarez. La participation de -••ntes les formes et modalités de l'être aux Idées, *utsinl ir r.-j.^scantur,* est explicative en gros. Mais il faut .'expliquer et, l'ayant forcée à préciser ses modes, lui marquer ses limites.

? ir Platon, attentif à la seule causalité formelle et ; ·.:? pa: la production des choses n'est pas une efficience I · m -.is une participation des formes ou idées sépa- ·. les êtres et leurs modes sont constitués par des sortes de dégradation de la lumière première dont ils participent, qui va s'étageant et diminuant des êtres supérieurs aux êtres inférieurs. La participation est au fond univoque au Participé. Les formes les plus infimes -ardent quelque chose de la substance de la source première : elles la reproduisent, en l'atténuant, dans ce qu'elle a de formel *.

Saint Thomas a substitué partout à la participation ! amelle des Idées, fussent-elles les Idées de Dieu même, la causalité aristotélicienne qui, elle, projette nettement hors de sa cause l'être de l'effet. Il a élargi cette causa-

I.On excusera cette redite, cf. *Appendice* II, p. 319, sq. Cet *Appen-* II m était à l'impression avant que *TAppendice* H fût rédigé, l'ar- de M. Gilson n'étant pas encore parti.

lité jusqu'à lui faire exprimer la causalité totale, non seulement de la forme, mais de la matière. Mais, comme dans un tel effet reluit indispensablement quelque chose de la substance de la cause divine, il a mis en relation l'effet avec sa cause par la ressemblance analogique.

Dans le système platonicien, tout ce qui est en Dieu peut dériver et être participé univoquement. Dieu, par exemple, ayant une vertu active infinie, cette vertu infinie sera participée sans limite assignable, et, dès lors, rien d'étonnant à ce que nous trouvions dans la créature, formellement, encore que diminuée et participée, une puissance active qui regard·· les effets de la cause principale, une vertu active qui concerne par exemple, (dirons-nous : naturellement ou surnaturellement?) ce que nous appelons les actes surnaturels. Pourvu que cette activité soit participée des Idées divines, et leur demeure subordonnée, la puissance active qui l'émet reste dansla logique du système. —Pour saint Thomas, au contraire, la participation reçoit ses limites du fait de l'acte créateur. La créature ne participe que ce qui lui est octroyé par cet acte, à savoir ce qui constitue *sa nature :* elle ne participe pas ce qui est propre à l'être par soi comme tel, même d'une façon diminuée. Or la vertu active de Dieu dépasse infiniment toute la création. Elle n'a donc pas à être communiquée à la créature. Et donc la puissance active de celle-ci ne s'étend pas aux actes d'ordre supérieur, divin, comme sont les actes surnaturels. Que s'il existe dans certaines créatures une puissance vis-à-vis de ces actes, ce ne sera pas une puissance de causalité, ce sera la potentialité d'un *effet* de Dieu, qui a toujours recours sur la cause qui l'a établi, pour en recevoir les perfectionnements qu'il plaira à sa cause de lui communiquer : ce sera une capacité obédientielle d'effet, c'est-à-dire, non pas active, mais passive.

Et pouitant, dans cette puissance obédientielle passive, l'analogie de la cause créée et de la cause divine est conservée, car ce que celle-ci peut opérer par soi, y compris

les actes correspondant à la nature propre de Dieu, et qui n'ont pas été confiés à la créature lors de sa création, celle-là peut en *recevoir* le pouvoir actif par un élargissement du plan primitif. La puissance obédientielle passive, telle est, dans la théologie de saint Thomas, la manière dont la puissance de l'être créé imite la toute-puissance active de Dieu, vis-à-vis des opérations propres de Dieu, de celles où il livre sa nature divine. Grâce à cette conception, la participation est conservée dans ce qu'elle a de possible, et la distinction de la nature et de la grâce acquiert la précision que l'idée vague de la participation, au prix de quels errements, n'a jamais pu lui assurer avant saint Thomas. L'idée scotiste ou suarézienne de la puissance obédientielle active n'est qu'un retour en arrière [vers les idées imprécises et. pour autant, calamiteuses, touchant les rapports de la nature et du surnaturel, dont nous a délivrés saint Thomas.

4. — Application de la puissance active obédientielle aux actes surnaturels. — Tout ce que nous avons dit jusqu'ici est aux fins de débarrasser la théologie de la fausse idée de l'action instrumentale, en laquelle on a voulu voir le type de l'opération surnaturelle. Il reste à dire un mot de l'application de cette pseudo-donnée à la vision béatifique et aux opérations surnaturelles. Nous avons rapporté plus haut comment cette transition paraissait toute simple aux partisans de la puissance obédientielle active, la vitalité et la liberté de nos opérations surnaturelles, à les entendre, ne s'y opposant pas.

Nous pensons au contraire que la motion instrumentale est inconciliable, tant avec la vitalité qu'avec la liberté de la vie surnaturelle.

Agir vitalement et librement c'est, en effet, *se mouvoir.* Or se mouvoir suppose que l'on est à la fois, par l'effet de la réflexion sur soi, propre aux êtres spirituels,

moteur et mobile; et qu'en tant que moteur, l'on se détermine à l'action, *de* soi-même et *par* soi-même : *de* soi-même, comme à partir d'un principe intrinsèque, s'il s'agit d'actes simplement vitaux; *par* sbi-mème, s'il s'agit d'actes libres. Or, dans l'action instrumentale, la motion de la cause principale, lorsqu'elle s'applique au principe prochain et immédiat de l'opération, le détermine vis-à-vis du terme de cette opération et de l'opération elle-même. C'est, par exemple, en vertu de la détermination imposée par là cause principale, qu'une scie taille les pièces d'un meuble ou scie du bois de chauffage, qu'un pinceau peint une miniature ou une trappe de cave. Dire qu'un instrument se meut vitalement ou librement, c'est donc dire, tout à la fois, qu'il est déterminé à son opération, parce qu'instrument, et qu'il ne l'est pas, parce qu'agissant vitalement et librement. Spécialement pour garder la liberté, il ne suffit pas que l'instrument puisse suspendre l'influx déterminant de la cause principale, mais il faudrait que sous cette motion même, *in sensu composito,* il puisse s'en dégager. Or il ne le peut pas, parce que sous la motion de la cause principale, qui seule le constitue instrument, comme nous l'avons vu plus haut, il est déterminé à se mouvoir de telle ou telle façon, pour telle opération ou tel effet à produire. Et donc l'activité vitale ou libre répugne à l'idée même d'instrument, si, toutefois, l'on ne se contente pas d'une conception large de l'instrument, l'assimilant à une cause seconde. Pour les causes secondes la détermination de l'opération, caractéristique de l'instrument, est remplacée par une subordination, non plus dans l'opération actuelle, mais dans les êtres ou dans les principes encore potentiels de l'agir. Elles ne requièrent qu'un secours de la cause supérieure, mettant en exercice leurs puissances vitales ou libres, vitalement et librement. Celles-ci sont alors, en réalité, la cause principale de leur mouvement, et partant peuvent se mouvoir sous uue influence déterminante

pour l’exercice de leur action, non déterminante pour son terme, non plus que pour ses modalités internes, qui sont fixés par la cause seconde. — Mais cause seconde et cause instrumentale font deux.

Et c’est ce qui explique la répulsion, qu'éprouve l’intelligence, pour un système qui fait de notre vie surnaturelle, si nôtre, et jusque de la vision béatifique, un cas particulier de la causalité instrumentale. Qu’on se souvienne de la critique par saint Thomas de l’idée de Pierre Lombard sur la charité, simple mouvement de l’âme sous l’action instrumentale du Saint-Esprit. Si la motion instrumentale proprement dite pouvait se concilier avec la vitalité et la liberté, si elle donnait ainsi le dernier mot de l’élévation de nos opérations au surnaturel. à quoi bon, comme dit Jean de Saint-Thomas, admettre les *habitut* surnaturels pour faire des justes, des vivants de la vie surnaturelle*? La vie surnaturelle instrumentale suffit à tout. Mais saint Thomas s’oppose à ces prétentions annexionnistes : et telle est la portée de son argumentation contre Pierre Lombard au sujet de *Vhabilus* de charité2. Qu’elle serve de couronnement à cette ingrate et trop longue discussion !

1. Jean oe Saint-Thomas, *Cursus theol.,* III P., Q. LXit, disp. 24, a. 4, n. 493.

î. Cf. saint Thomas, I *Sent.,* Dist. 17, q. i, a. 1, ;c. *Quaest. unie. De Charitate,* a. 1.

APPENDICE IV[1]

LES MOUVEMENTS DIRECT, EN SPIRALE, CIRCULAIRE DE L'AME ET LES ORAISONS MYSTIQUES

Ces expressions, assurément insolites, caractérisent, selon le pseudo-Denys l'Aréopagite, les mouvements intellectuels de Fange et ie /âme, lorsqu'ils contemplent[2].

Déterminer leur sens littéral est un labeur qu'il faut laisser aux spécialistes de 1 Illuminisme dionysien. Je me propose un but moins savant, quoique sans doute plus ‹ *sage* », — au sens plénier que ce terme a dans la langue de saint Thomas. Je voudrais utiliser ce cadre traditionnel et pittoresque, pour essayer d'y situer les oraisons précédemment décrites et rattachées aux dons de science, d'intelligence et de sagesse[3].

Qu'il soit donc convenu que les trois mouvements de l'âme décrits par Denys ne seront ici qu'un thème à interpréter librement, dans le but d'obtenir une vue synthétique des états d'oraison, vue qu'il sera loisible à quelques-uns de regarder comme une bluette doctrinale. Sous le commentaire que l'on va lire est perpétuellement sous-entendu le mot de saint Bernard dans son Sermon V° *in Cantica : Si vos melius non habetis !* J'ai cependant l'impression que, dans cette synthèse, pour originale qu'elle puisse être ou paraître, tout ne sera pas de pure fantaisie.

4. Cf. *Quatrième partie,* q. iv et v.
2. Denys l'Aréopagite, *Des noms divins,* c. rv, § 9.
3. Cf. *Quatrième partie,* q. iv et v.

Puisque je suis en train de me mettre à l'aise avec le texte de Denys, je demanderai, dès maintenant, la permission d'intervertir l'ordre qu'il suit dans l'énumération des trois mouvements de l'âme et de substituer à sa nomenclature : *circulaire, direct, en spirale,* celle-ci : *direct, en spirale, circulaire.*

Denys, en effet, lorsqu'il aborde les mouvements de lame, vient de parler des mouvements spirituels de l'ange. Pour celui-ci, dont l'esprit hante naturellement les sommets, Denys met en première ligne le mouvement circulaire. Et, par raison de symétrie sans doute, il fait de même ensuite pour le premier mouvement de Pâme*.

Or, saint Augustin nous avertit, à propos de la connaissance que l'ange a eue des six jours de la création, que l'ordre de la connaissance angélique n'est pas l'ordre de la connaissance humaine. Les anges, en con- *act direct avec Dieu, ont débuté * *le matin* » par la vue les choses dans le Verbe, et c'est « *le soir* » seulement qu'ils sont descendus à la connaissance des choses en elles-mêmes. Tout autre, dit ce Père, est la connaissance humaine. Elle expérimente d'abord, grâce aux sens corporels. i-.-s créatures, et ce n'est qu'ensuite qu'elle r cherche leurs causes, « pourvoir si on ne pourrait pas parvenir à les contempler demeurant principalement et immuablement dans le Verbe de Dieu, et ainsi, par la créature, arriver à fixer ce qui est invisible en Dieu, *invisibilia Dei*[2] ».

1. Denys met d'ailleurs, pour les anges, le mouvement direct au second rang, tandis que ce mouvement n'occupe que la troisième place parmi les mouvements de l ame.

2. *De Genesi ad liti.,* !.. IV, c. xxxu, n. 49. — Un cas analogue se rencontre à propos des Dons du Saint-Esprit et des Béatitudes de saint Matthieu, lesquelles, selon saint Augustin, décrivent l'activité de ces dons. Les dons sont énumérés par Isaïe de haut en bas, de lasagcsseàla crainte; dauslesBéatitudcs, de bas en haut, de la pauvreté à la paix. Sur quoi, saint Augustin : · L'esprit septiforme d ,nt parle Isaïe coïncide avec ces sentences (des sept béatitudes), sis l'ordre y est renversé, car, chez Isaïe, l'énumération débute i ·.- les dons supérieurs, ici c'est le contraire. · *Sermo Domini in* . *i.* i, c. tv : saint Tuomas, *Summa theol.,* I· II·», q. lxviii, a. 7,

Traitant de la contemplation d'une âme, après tout humaine, nous suivrons donc l'ordre humain[1]. A la gradation de Denys : circulaire, droite, en spirale, nous substituons la gradation : droite, en spirale, circulaire. Et nous notons, au fur et à mesure, les analogies que ces degrés montants manifestent avec l'œuvre du don de science d'abord, oraison de recueillement, — avec l'œuvre du don d'intelligence ensuite, oraison de quiétude, — enfin avec l'œuvre du don de sagesse, oraison « de sommeil » et d'union.

I

LA CONTEMPLATION DIRECTE

Texte de Denys : « L'âme se meut directement κατ' ἰϋβεἱαν, quand, sans rentrer en soi, sans s'infléchir à l'intérieur par le mouvement intellectuel (antérieurement décrit par Denys à propos du mouvement circulaire), elle va tout droit vers les réalités qui sont autour d'elle, et, par les choses extérieures, comme par autant de symboles variés et multiples, est rappelée aux contemplations simples et unifiées. »

Apostilles au *Texte* : I) Les mots : sans *rentrer en soi, sans s'infléchir,* sont une allusion au mode de la contemplation circulaire décrite la première par Denys. Il n'y a pas ici à s'en préoccuper, puisque Denys n'en parle que pour les exclure. — 2) Le mouvement *direct* doit être identifié avec le mouvement par lequel l'âme se

5 *Sed contra.* Ordre nécessairement interverti d'ailleurs, car les dons sont énumérés tels qu'ils sont dans le Messie, qui les possède d'emblée ; tandis que les actes des dons sont énumérés dans les Béatitudes selon le progrès humain, qui s'élève de l'inférieur au supérieur. On voit l'analogie entre cette interversion et celle que nous proposons pour la connaissance de l'âme et de l'ange.

1. C'est aussi bien l'ordre que suit saint Thomas, dans le *De Veritate,* q. vin, a. 18, ad 3", ou l'objection tirée de Denys, ne portant que sur un détail de sa description, le laisse libre : tandis que dans le Commentaire des *Noms divins,* et dans la *Somme où* le texte entier de Denys constitue la deuxième objection, saint Thomas suit l'ordre de Denys.

F-irte vers les créatures. Le texte est formel : · L’âme, dit Dcnys, sa porte *tout droit* vers les réalités qui l’entourent. · Ces réalités sont le terme du mouvement *direct.* — 3) Il n’y a donc pas lieu d’imaginer une suite comme verticale de ce premier mouvement, qui serait indiquée dans le texte par le rappel aux contemplations simples et unifiées que déclenche la vue des symboles variés des créatures. Le mouvement ne serait plus alors direct, mais figurerait une ligne brisée. — 4) Dans ce rappel à une vue supérieure, on peut reconnaître la connaissance de Dieu à partir des créatures, par voie d'affirmation, dont l’Apûtre a donné la formule : *Invisibilia Dei,* etc. C'est ainsi que l’entend saint Thomas, *De Ver., q.* viii, a. ts, ad 3“.

Commentaire.

Pour mettre en évidence la concordance de cette description avec l’activité de l'âme sous l'influence de l’Esprit de science dans l’oraison de recueillement, nous n’avons qu’à rapprocher de la description de Denys quelques extraits de notre analyse de cette activité et de cette oraison.

Nous disions, à propos de la première purification de la foi opérée sous l’aciion de l’Esprit de science, identifiée avec la Nuit des sens : ‹ Pour la foi, les créatures sont l’œuvre de Dieu et le miroir où ses perfections se reflètent. Ce n’est pas ainsi qu’à première vue elles apparaissent à la raison, mais bien plutôt comme une multiplicité d’objets, obstruant le regard et le dispersant sur les perfections créées, l’empêchant d’aller plus loin et le détournant, pour autant, de la vue du Créateur... Heureusement, l’âme sainte dispose ici d’une ressource supérieure. L’Esprit divin de science, qui habite en elle, et qui voit, Lui, les créatures du point de vue vrai et divin, peut, par ses inspirations, dégager notre foi prisonnière des obstacles créés et unifier foi et raison dans un jugement droit, aux j'eux duquel la créature apparaîtra ce qu’elle est vraiment, la transparence des perfections divines[1]. »

Et plus loin : « La nuit des sens, ce serait l’état pro-

1. *Quatrième partie,* Q. iv, p. 196.

duit par l'action autonome de l'Esprit de science, arrachant notre esprit à la considération familière des créatures en elles-mêmes, jusqu'à ce que l'àme en arrive à ne plus voir en elles que le transparent de Dieu 1. »

De même, à propos du rattachement de l'oraison de recueillement au don de science : ‹ Il résulte de cette vue (des créatures, opérée sous l'action de l'Esprit de science) une appréciation ferme et droite, donnant :ï l'âme la certitude que les créatures ne constituent pas le Bien parfait... Cette vue négative fait place à une vue nouvelle des créatures qui apparaissent ce qu'elles sont vraiment et qui est si ju-'.ement défini par le mot de l'Apôtre : L'invisible de Dieu, par ce qui est créé, est vu de l'intelligence. Tout ce mouvement de l'esprit s'opère ainsi par une concentration continue de nos puissances intérieures, qui de la multiplicité des créatures, objets des sens, convergent vers l'unité et tendent à rejoindre cette unité, là où elle est désormais en perspective, c'est-à-dire dans le fond de l'âme, temple du Dieu dont les cieux ne racontent que la gloire extérieure 2. »

Que l'on rapproche de ces descriptions ce que dit Denys du mouvement direct de l'âme dans la contemplation : les détails sont différents, mais le schème foncier est identique. Fort ressemblante aussi, la description de l'oraison de recueillement où sainte Térèse représente l'Esprit de Dieu s'emparant de l'âme égarée parmi les créatures, les lui faisant abandonner, et la transportant dans le *Château intérieur*3.

Une seule chose, nous semble-t-il, reste à expliquer, non plus pour harmoniser le texte de. Denys avec ce que l'on vient de lire, mais pour justifier la qualification de mouvement *direct* que nous appliquons, d'accord avec Denys, à cette première contemplation.

Celle-ci semble plutôt suivre une ligne brisée, le regard

1. *Ibid.,* p. 207.
2. *Ibid.,* p. 210.
3. *Ibid.,* p. 212-215.

de l'àme se portant d'abord, et directement, vers les créatures, puis, de leur spectacle, montant, en quelque sorte verticalement, vers leur cause.

Il n'en est rien[1]. Se porter directement vers Dieu, même en tant que cause, ce serait pour une intelligence en avoir l'intuition directe, ce qui n'est donné que dans la vision béatifique. Quand nous connaissons Dieu par les créatures, c'est Lui sans doute que nous connaissons, mais par les créatures : je veux dire que notre contenu intellectuel positif, c'est-à-dire les concepts avec lesquels nous nous formons, par affirmation ou négation, une idée de Dieu, nous sont fournis par les créatures. Ce n'est pas en Lui-même, somme toute, c'est dans son reflet que nous connaissons Dieu. Nous le concluons Dieu. L'exigence de l'effet créé, qui ne saurait se passer d'une cause, constitue ainsi un rappel à des contemplations plus hautes mais ne les donne pas, du moins comme intuitions. Le terme positivement contemplé dans ce premier mouvement de l'àme est donc bien la créature ; l'acte intellectuel positif se consomme dans ce mouvement : il est bien et uniquement direct. Il n'y a pas, à proprement parler, de mouvement vertical lui succédant, p -rce qu'il n'y a pas pour nous, présentement, la moindre possibilité de fixer Dieu *en lui-même,* serait-ce comme cause. Cependant comme la créature exige Dieu, notre esprit est « rappelé » par la vue de cette exigence à une contemplation plus haute, simple et unifiée; et c'est cette convocation qui va lui faire entreprendre, pour s'en rapprocher, les ascensions de la contemplation *en spirale* qui se muera, sur son sommet, en contemplation circulaire.

1. Cf. *supra,* Apostille 3.

II

LA CONTEMPLATION EN SPIRALE

Texte de Denys : « Lame se meut, par un mouvement en spirale, ἑλιχοειδῦ , quand, selon la mesure de sa capacité, elle est illuminée par des notions divines, γνώσει , non pas selon un mode intellectuel et uniforme, οὐ νοερω χαῒ ἑνιαίω , mais en pensant *(cogitando'),* en discourant, en passant d'une pensée à une autre, comme par des actes qui évoluent en s'entrecroisant, αλλὰ λογιχῶ χαῒ διεξοδιχῶ , χαῒ οιον συιχαιχτοι χαῒ (χεταδατιχαῗ ἐνεργείαι . »

Apostilles au Texte : I) L'illumination par des notions divines est caractéristique du Néoplatonisme. Le livre *Des Noms divins* est un type du système. — S) La clause : *non pas selon un mode intellectuel et uniforme,* exclut l'intuition intellectuelle directe qui convient, d'une certaine manière (négativement), à la contemplation circulaire. C'est par des notions irradiées et reçues par l'àme ׀ selon sa capacité · que s'opère cette contemplation. — 3) Ces notions sont étudiées par Denys du chapitre tv au chapitre xui des *Noms divins :* le bien, l'être, la vie. la sagesse, la vertu et la justice, les relations, la paix, le parfait, etc. Ce sont les analogues des prédicaments, transcendantaux, principes premiers aristotéliciens. Elles sont étagées selon un certain ordre, en dépendance du Bien. — 4) Dans cette contemplation l'éme va de l'une à l'autre de ces notions par un discours, λογιχῶ , lequel, pensons-nous, doit ressembler davantage aux passes dialectiques que l'on trouve dans les dialogues de Platon, qu'à un raisonnement scientifique en forme. — tS) Ces passes dialectiques qui virevoltent sans cesse sur elles-mêmes suivent cependant un ordre ascendant qui est celui des notions : d'où le mouvement *en spirale* qui s'élève peu à peu des notions inférieures en passant par les intermédiaires, pour monter jusqu'à la notion génératrice, l'idée du Bien. D'où saint Thomas a pu dire que le mouvement ׀ *oblique* · est composé de direct et de circulaire, le discours s'enroulant en des anneaux concentriques ascendants, dont l'axe vertical pique directement vers le but du mouvement, but d'ailleurs inaccessible.

Commentaire.

1. — Si la théorie de l'*Illuminisme* direct est exclue de la philosophie thomiste1, elle est conservée d'une

1. Avec ménagement du reste : « *Non multum refert dicere quod*

certaine manière dans la théologie[1]. La révélation par Dieu des vérités de la foi ressemble fort à une irradiation directe de la Vérité première, et ces vérités elles-mêmes, énoncées de l'Ecriture Sainte ou conservées dans les traditions apostoliques, articles de foi, dogmes définis, sont bien l'analogue des notions, issues du foyer des Idées, par lesquelles Denys jalonne le mouvement en spirale de l'âme.

Nul, que je sache, n'a mieux rendu ce caractère d'illumination directe, qui appartient aux vérités de foi, que le théologien Schaezler. Il oppose cette manifestation de Dieu « *in aclu secundo* » à sa « révélation *in aclu primo* » dans et par la création. Sans doute, dit-il, l'œuvre de la création est, elle aussi, une manifestation de la Vérité première, mais cette manifestation est virtuelle. Pour que l'Être divin soit manifesté actuellement par le moyen des créatures, l'intervention du facteur : raisonnement, est nécessaire, et le raisonnement peut faillir. C'est pourquoi saint Thomas ne concède pas que cette révélation de Dieu par les créatures constitue une *parole* de Dieu : parler c'est se manifester directement par soi, et ce n'est pas ainsi que Dieu se manifeste dans la création.

ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens inlelligibilia (intellect agent) participetur. » S. Thomas, *Q. unie, de Spir. creat.*, a. 10, ad 8[m]. Cela n'a pas d'importance, *non multum refert,* au point de vue du résultat obtenu, s'entend. Que les notions universelles, en effet, soient le point terminal de l'irradiation directe des Idées, reçu dans notre esprit, ou qu'elles soient le produit de l'abstraction faite par l'intellect agent, lui-même participé des Idées et prenant pour matière les choses sensibles, où les Idées ont incrusté les formes qui leur correspondent, — ce sont quand même des notions universelles, spirituelles, objet formel de l'entendement qui les reçoit. Il y a, bien entendu, une grande différence, au point de vue de la théorie de notre connaissance, Illuminisme ou Réalisme aristotélicien.

1. Je dis : d'une certaine manière, car dans la réalité, toutes les relations de la foi à son objet *quo, sub quo,* résultent de la simple infusion dans l'âme, par Dieu, de *l'habitus* de foi, et de sa mise en exercice, tout comme l'illumination des intelligibles résulte de la simple création de l'intellect agent. Cf. *Appendice* H. Seul l'objet guod de la foi est donné par l'illumination directe de la Révélation, ci. dans notre texte, l'exposé de Schaezler.

Il en est tout autrement de la révélation surnaturelle. Ici la manifestation de Dieu ne s'opère pas en dépendance du mode humain de connaître, mais selon le mode des choses divines elles-mêmes, par une irradiation de la Vérité divine, et par l'assimilation qui la suit, lorsque, par la foi, nous adhérons à la Vérité première révélante. Sans doute la Vérité première n'est pas vue, en elle-même, dans cette manifestation : c'est comme cause qu'elle intervient. Mais au lieu de se manifester *in aclu primo,* dans des effets scellés et à interpréter, elle vient, directement et par soi, à la rencontre de notre esprit par des paroles efficacement expressives de l'Être divin. La sainte Écriture contient ainsi une manifestation très-spéciale de Dieu, qui, coordonnée à la foi, œuvre de la grâce divine, nous révèle Dieu, de soi et par soi, non plus *in aclu primo,* comme les créatures, mais *in aclu secundo* *.

De ce point de vue, le monde dans lequel vit l'àme croyante apparaît comme enveloppé par une sphère étoilée où scintillent, dans la nuit, comme autant de points lumineux, les révélations que Dieu, par sa parole, nous fait de Lui-même, et qu'il nous donne de réaliser en" nous par la foi.

2. — Or, dit l'Apôtre, « une étoile diffère en clarté d'une autre étoile [1] ». Toutes les révélations sur Dieu ne répandent pas une lumière égale. Il en est qui se ressentent encore de la lumière de la terre, dont elles empruntent les images matérielles : elles font comme partie de notre système planétaire. Il en est d'autres, dont la lumière est d'origine plus haute, et qui tendent à exprimer le Mystère divin en lui-même. Et, entre ees deux extrêmes, il est une multitude de degrés.

Pour concrétiser, parcourons l'Evangile. Nous y trou-

1. Sciiaszlf.ii, *Introductio ad S. Theologiam,* c. in, sect. 1, q. i, a. 1, *De Essentia Scripturae Sacrae.*
2. 1 *Cor.,* xv, 41.

vons des révélations sur Dieu qui semblent s'élever à peine au-dessus du plan des créatures, dont elles empruntent les images coutumières. Ce sont, par exemple, les paraboles : parabole du père de famille, du maître avec ses serviteurs, du roi, du propriétaire de la vigne, du semeur... Ces lumières sur Dieu viennent cependant d'En-haut, elles sont reçues sans que nous raisonnions, par la foi, et, pour autant, nous soulèvent déjà au-dessus du plan des créatures. Il y a ensuite les miracles du Christ, dont le champ d'action est généralement la création, mais qui font apparaître la puissance proprement divine à un degré que la création ne connaît pas. Plus haut, nous rencontrons les sublimités de l'enseignement moral de l'Evangile, du Sermon sur la montagne, par exemple, où transparaît, à tous les tournants, la face du Père du Ciel, et dont l'accent et la vigueur efficace manifestent l'irradiation d'une autorité enseignante que l'homme n'a pas.

Nous montons maintenant aux propres paroles du Christ révélant le mystère d'amour de notre rédemption : Str *Deus dilexit mundum,* aux manifestations des attribuis divins sur la face du Christ Jésus : *Misereor super tui-ljam.* Le *Pater* nous élève vers notre Père du ciel, son nom, sa volonté, son règne. La Transfiguration écarte pour un instant le mur qui cachait la Trinité sainte. Montons plus haut : dans l'Evangile de saint Jean, nous rencontrons les révélations les plus expresses, disposées et étagées, depuis l'entretien avec Nicodème ou la Samaritaine jusqu'aux mots suprêmes : Le Père qui est toujours avec moi, — Moi et le Père nous sommes un, — en passant par tous les degrés intermédiaires. 11 ne nous reste plus qu'à recueillir le choc en retour et la répercussion de ces paroles sur les lèvres des disciples : *Deus estcharitas; O Altitudo!*

La gradation des Idées qui entraînait l'esprit des auditeurs du *Banquet* de Platon, par les lacets giratoires et ascendants de la *Dialectique,* vers les sommets du

Beau et du Bien, se retrouve ainsi transposée dans les révélations divines de l'Évangile. Par une pente insensible, notre foi, sur la piste des paroles évangéliques, est sollicitée de monter d'une ascension douce et continue, suivant les révélations qui s'étagent. vers le sommet d'où le Père des lumières se révèle. Et les orbes se resserrent à mesure que l'on s'élève plus avant vers l'Altitudc suprême. C'est vraiment un mouvement en spirale.

3. — Dans cette ascension d une foi entrant de plus en plus, grâce aux degrés de ia révélation, dans la connaissance du mystère divin, l'Esprit d'intelligence vient au secours de l'âme juste pour purifier son esprit et le rendre plus pénétrant. Et, par suite, nous pouvons décrire, en fonction du mouvement d'âme *en spirale* de Denys, l'oraison de quiétude et des goûts divins, en laquelle nous avons reconnu ja iis l'œuvre du don d'intelligence L

L'Esprit d'intelligence, disions-nous, vient d'abord au secours de la foi vive pour remédier à l'obscurité dans laquelle les énoncés de la foi enveloppent les profondeurs de la réalité divine qu'ils énoncent. Sans lui le croyant peut s'en faire une idée superficielle, prendre les images pour la réalité, s'illusionner sur le sens des vérités révélées, prêter l'oreille à des interprétations perverses. D'ailleurs l'intelligence du croyant, tout en adhérant fermement, maintenue quelle est par la volonté, n'est pas satisfaite. Et de là ce *cogitare,* ce va-et-vient de sa pensée. Ce n'est ni vacillation, ni hésitation, ni surtout doute, mais simplement l'état d'une pensée faite pour être terminée par l'évidence et qui ne l'est pas. L'Esprit d'intelligence, par le chemin de l'amour de Dieu que spécifie la foi, vient au secours de cette infirmité, en faisant éclore dans notre esprit ces quasi-évidences

1. *Quatrième partie, q.* tv, a. 2, S 2, p. 246-223.

du cœur, que l'intelligence seule n'éprouve pas, et dont ii se constitue lui-même le garant.

Exclure les ténèbres, raffermir l'assentiment de la foi par des expériences jaillies du cœur surnaturalisé, telle est l'œuvre double du don d'intelligence. Or dans ces deux offices qu'il remplit, coextensivement aux ascensions de la foi suivant la piste montante des vérités révélées, il faut bien qu'il monte lui-même et, de plus en plus, fasse sentir son influence à mesure que l'on approche du fond du mystère. Suivons-le dans ses deux fonctions.

a) A l'action de l'Esprit d'intelligence nous avons rattaché les purifications passives, les nuits de l'esprit. Or ces purifications vont en progressant. « En ceci consiste la lutte des contemplations célestes qu'il faut séparer tout ce qui est spirituel de tout ce qui est de forme corporelle, et en arriver à dire avec l'Apôtre : Et si nous avons connu le Christ selon la chair, désormais nous ne le connaissons plus ainsi *. * Voit-on, dans ces paroles de Denys iui-méme, le mouvement ascendant des purifications spirituelles î

Mais, comment donner une idée concrète de ce premier mouvement? Nous ne voyons rien de mieux que de recourir à l'Evangile. L'Esprit d'intelligence est l'Esprit du Fils de Dieu '. C'est par son Esprit que le Christ opérait visiblement les purifications nécessaires, qu'il opère maintenant par le magistère intérieur, délégué à son Esprit selon sa promesse : l'Esprit, qui sera en vous, vous suggérera tout ce que je vous ai dit[1]. La manière dont procédait visiblement Notre-Seigneur nous fournit ainsi la représentation des suggestions invisibles de son Esprit. Donnons quelques exemples.

Lorsque Notre-Seigneur énonce cette parabole : Ce

1. *Quatrième partie,* q. iv, a. 4, SS. P· 202.
9. *Gai.,* iv, 6.
3. *Joann.,* xiv, 36.

n'est pas ce qui entre dans la bouche, mais ce qui en sort qui souille l'homme, ses disciples effrayés lui disent : Sais-tu que les Pharisiens t'ont entendu et se scandalisent ? Le Christ répond d'abord : Ne vous préoccupez pas d'eux : ce sont des aveugles et des chefs d'aveugles. Mais cela ne suffit pas à saint Pierre : Explique-nous, dit-il, cette parabole. Et le Seigneur : Et vous aussi vous êtes *sans intelligence* [1] ? ce qui semble bien indiquer que saint Pierre n'était pas indemne de l'inintelligence pharisienne. Nous constatons ici, dans une de ces révélations qui semblent bien occuper le bas de la « *Spirale* », — il ne s'agit que de notre conduite, — le rôle de l'Esprit d'intelligence nettement assigné. Quand donc le Christ, condescendant à la misère de ses disciples, leur donne l'intelligence spirituelle de sa parole, ses explications sont un exemple de la manière dont procédera invisiblement, pour nous purifier de nos inintelligences, l'Esprit qui nous suggère à nouveau tout ce qu'il a dit, c'est-à-dire nous en donne l'intelligence profonde.

Voulons-nous un autre exemple, pris cette fois près des sommets ? C'est l'apôtre Philippe qui, ne comprenant rien aux discours par lesquels le Maître énonce sa relation à son Père, — il s'agit bien ici des profondeurs du mystère divin, *profunda Dei,* — énonce cette naïveté : Seigneur, montre-nous le Père, et cela suffira. Et Jésus : « Eh quoi! depuis si longtemps je suis avec vous, et vous ne me connaissez pas ! Philippe, qui me voit, voit mon Père. Comment peux-tu dire : Montre-nous le Père? » Et pour terminer, marquant la continuité de son action illuminative avec l'action future de l'Esprit d'intelligence : Je prierai mon Père, et il vous enverra l'Esprit de vérité qui demeurera en vous... En ce jour vous connaîtrez que je suis dans mon Père... L'Esprit consolateur que mon Père vous enverra en mon nom,

1. *Matin.,* xv, io-le.

lui. vous enseignera (sous-entendu, le sens profond de) tout ce que je vous aurai dith Saisit-on la manière dont Esprit de Jésus opérera pour nous débarrasser de nos inintelligences de ses plus profonds mystères? Voit-on dès lors comment procédera l'Esprit d'intelligence que le Père enverra en son nom, pour purifier l'esprit de ceux qui croient cependant déjà en lui?

On pourrait multiplier ces exemples, d'un bout à l'autre de l'échelle des révélations divines : l'Evangile en fourmille, particulièrement dans les colloques du Seigneur avec saint Pierre. Mais, c'est assez pour manifester comment l'Esprit divin opère ces illuminations purificatrices, tout au long de la spirale montante des vérités de foi.

b Mais l'Esprit d'intelligence ne purifie pas seulement; il affermit intellectuellement la foi vive.

« Cette foi. disions-nous, qui comporte encore l'agitation de l'esprit, n'est-elle pas la foi vive d'une âme qui aime son Dieu par-dessus tout..? En arrière de l'amour de l ame sainte, il y a l'influence propre du Saint-Esprit qui aiguise et rend plus subtile cette intelligence des vérités de foi. l'élève et l'exalte, ou plutôt exalte devant elle ce grand Dieu qu'elles révèlent en le cachant. Cette intervention du Saint-Esprit se réalise sous la forme d'un goût de Dieu, selon le mot : Goûtez et voyez si le Seigneur est doux. C'est un sens, c'est une expérience dont la valeur n'est pas dans le sentiment ressenti, mais en ceci quelle est comme le prolongement et l'épanchement dans l'àme sainte de l'intelligence du Saint-Esprit5 », de cet Esprit qui scrute tout, y compris ce qu'il y a de plus profond en Dieu. Par les goûts divins comme par des instruments de discernement, analogues à la sensation du goût, l'âme pénètre savoureusement au plus profond des formules de foi qui expriment le

1. *Joann.*, xiv, 8-2G.
2. *Quatrième partie,* Q. iv, a. 2, $ 2, p. 218.

mystère divin, en même temps que l'inquiétude intellec tuelle, inhérente à la foi, fait place à une certitude inébranlable, la *pdes,* fruit du Saint-Esprit, et que la charité se repose, toujours sans doute sous l'ombre de la foi, mais qu'elle sait désormais être ‹ l'ombre de Celui qu'elle désirait 1 ».

Illustrons derechef cette influence affermissante du Saint-Esprit, comme nous avons fait pour l'influence purificatrice, par des exemples tirés de l'Evangile: nous constaterons le même phénomène de montée en spirale de la contemplation qu'elle ?re.

A l'issue du Sermon sur la montagne, la foule s'extasie : c'est qu'elle perçoit, sous la doctrine, la puissance divine qui l'inspire : A *quebatur tanquam potestatem habens,* et, par là, se trouve élevée au-dessus du mode humain d'enseigner : *non sicut Scribae eorum.* — Le même phénomène de t · nétration, cette fois nettement gradué, se trouve décrit dans l'histoire de la traversée nocturne du lac. Jésus apparaît : c'est un fantôme. Mais Pierre: Seigneur, si c'est vous, ordonnez que je marche sur les eaux. 11 commence à comprendre : *Si c'est vous!* Quand il enfonce dans les flots, le voici qui comprend tout à fait : Seigneur, sauve-moi. Et lorsque enfin le Seigneur est dans la barque, et que le vent est tombé, la lumière se fait en tous ; Vraiment tu es le fils de Dieu. Saisit-on la marche progressive que suit, ici, sous la simple action de présence du Maître, l'affermissement de la foi des disciples ? C'est l'image de ce que l'Esprit de Jésus opérera dans l'oraison de quiétude, ainsi nommée, non de son début, mais du terme auquel elle aboutit. — Mais rien ne saurait donner l'impression de cette marche ascendante de l'affermissement de la foi sous les révélations grandissantes du Christ, comme la lecture du Discours après la Cène. Que sont les circonvolutions de la dialectique du *Banquet,* à côté de ces passes magni-

1. *Quatrième partie, Ibid.,* p. 221.

tiques d'un plus magnifique *Banquet,* où, tour à tour, les questions des disciples et les réponses du Maître s'entre-croisent, celles-là de plus en plus apaisées, celles-ci de plus en plus ascendantes, et comme resserrant leurs anneaux pour circonscrire de plus près le mystère divin, jusqu'à ce qu'enfin, à la déclaration suprême : Je suis sorti du Père et venu dans le monde, maintenant je sors du monde et je vais à mon Père, tous les disciples s'écrient : Maintenant tu parles clairement et sans parabole... Il n'y a plus besoin de t'interroger. Et le Maître : Enfin ! Vous croyez !

L'Esprit de Jésus est toujours agissant. C'est à Lui qu'il est dévolu d'ouvrir notre sens, afin que nous comprenions les Écritures. Et nous aussi, s'écriait saint Paul, nous avons l'Esprit du Seigneur, qui nous a été donné par Dieu[1]. Les saints, qui l'ont reçu spécialement en partage, font écho à saint Paul : « Il m'est arrivé dans cette quiétude de découvrir délicieusement le sens des Écritures ». dira sainte Térèse. Et ailleurs : « L'Enfant lui-mème fit comprendre au juste Siméon qui il était. Ici, c'est de la même manière que l'àme comprend[2]. ·

Puis donc que les vérités révélées, ces émanations directes de la Vérité première, vont s'étageant, de la plus humble révélation à la plus sublime, et puisque, — réserve faite de la liberté de l'Esprit Saint, — toute éducation va par degrés de l'inférieur au supérieur, la contemplation qui résulte en notre âme de ses purifications et de ses affermissements par l'Esprit d'intelligence suit normalement une marche ascensionnelle, jalonnée par les repères lumineux de la révélation croissante. Son mouvement est bien celui d'une spirale, qui monte en tourbillonnant, resserrant de plus en plus ses orbes concentriques, jusqu'à ce que, la suprême révélation étant assimilée à fond, il s'arrête et s'infléchisse,

1. I *Car.,* il, 13, 16.
– *latrième partit) Ibid.)* p. 223.

ne pouvant plus avancer, dans une courbe parfaite dont le centre est le Bien infini, mais inaccessible, qui attire et retient dans son orbite le cœur des saints.

III

LA CONTEMPLATION CIRCULAIRE

Texte de Denys : « Le mouvement circulaire de l'âme, ζυχλιζή, consiste d'abord dans un repli du dehors vers le dedans et une rentrée en soi-même, qui s'opère par une inflexion uniforme de ses énergies spirituelles, évoluant désormais comme autour d'un centre fixe. D'où immunité de toute erreur, libération de la multiplicité des créatures, concentration et récollection de l'âme, en soi d'abord. Ainsi unifiée. *l.:·.·.Zť* γ=νοαένην, l'âme, s'unissant aux puissances simples et unes, se laisse conduire vers le Beau et le Bien, qui est au-dessus de tout, toujours identique à soi, sans commencement ni fin. »

Apostilles au Texte : t Le mouvement circulaire de l'àme selon Denys comprend deux pl ?ses. l'nne préparatoire, l'autre d'achévement. — 2) La première c insiste en ceci que l'âme qui, au terme de la contemplation droite, sciait sentie rappelée aux contemplations unifiées, et, sous l'influence de ce rappel, s'était élevée par des orbes en spirale vers les illu ninations du Bien de plus en plus rapprochées de leur source, rentre maintenant en elle-même, c'est-à-dire dans le lieu que ces illuminations éclairent directement. — 3) Là, elle s'infléchit dans un mouvement uniforme et circulaire, à l'abri des erreurs (sans doute du mouvement direct) et de la multiplicité (qui demeurait dans le mouvement en spirale). — 4) Saint Thomas, dans son commentaire des .Noms *Divins* (lcct. vit, cf. *Summa theol.,* Il· n·', o. ctxxx, a. 6, ad 2"), voit dans ce mouvement circulaire l'intuition des premiers principes qui, évidents de soi, libèrent l'âme de toute erreur et multiplicité. Cette exégése. en ce qui concerne la libération de la multiplicité, suppose que ces premiers principes sont perçus comme unifiés dans un principe premier, Être ou Bien. — 5) Celte unification engage la seconde phase du mouvement circulaire, où l'àme unifiée, en communion avec les anges, est conduite vers le Bien et le Beau, qui est au-dessus de tout, toujours identique à soi, sans commencement ni fin. — 6) En soulignant que le Bien et le Bean restent « au-dessus de tout ·, y compris de l'âme *(supra omnia Deum cogitans et etiam supra seipsam,* S. Thomas, *De Ver.,* q. vm, a. !.·>, ad 3"), Denys nous pré-

munit contre la pensée que la jonction avec le Beau et le Bien s'opère par une intuition positive qui assimilerait directement l'intelligence au Bien. D'ailleurs, cette conduite au Bien est donuée comme relevant du mouvement circulaire. C'est donc, pensons-nous, comme à distance *(propter aequidistantiam omnium partium circuli a centro, De Ver., loc. cit.)* que, tout en continuant à graviter autour de lui, lïime contemple le Souverain Bien. Comme donc le Bien demeure au-dessus de l'éme, inattingibie directement par elle, car · seule la connaissance que Dieu a de lui-méme *comparatur centro » (De Ver., ibid.),* nous sommes amenés à gloser cette jonction finale par ce que Denys dit perpétuellement, que l'âme y est unie au Bien en tant que celui-ci demeure inaccessible et inconnu. C'est une intuition sans conceptet négative. Cf. dans Jouet, *La Contemplation mystique,* c. vt, la série quasi complète des textes de Denys sur ce sujet.

Commentaire.

Première phase de la Contemplation circulaire. — S'il est tin fait affirmé par tous les mystiques, c'est que c'est dans le repli de l'âme sainte sur son fond, dans ce temple où la Trinité sainte s'offre à elle comme un objet ïi connaître et à aimer, que, sur terre, il faut placer les états d'oraison les plus élevés, les plus rapprochés des contemplations du ciel.

Le mouvement de l'âme que ce repli suppose coïncide avec celui qui inaugure, chez Denys, la contemplation circulaire.

C'est par des chemins semblables que l'âme y est parvenue : chez Denys, l'exode vers les créatures, le rappel qui s'ensuit aux contemplations unifiées, la contemplation en spirale, à la recherche des émanations du Bien, jusqu'aux confins de leur source; chez les saints, la vie intentionnelle de la foi vive, s'adressant, sous la direction de l'Esprit de science, d'abord aux créatures, pour en démasquer les pièges et pour y découvrir les reflets de Dieu ; la montée en pente douce de cette même vie, sous l'emprise de l'Esprit d'intelligence, par des lacets qui la mènent, jusqu'à la connaissance approfondie des principes premiers de la Révélation. A l'issue de ces deux efforts, chez Denys, comme chez les saints, la situation est identique.

Plus de créatures à explorer! elles ont donné tout ce qu'elles pouvaient donner : *gradus ad immortalia*[1]. Plus de notions ou de révélations sur le Divin à recevoir ! de la plus humble à la plus haute, elles ont été assimilées. Et cependant, Pâme sait qu'au-dessus des résultats auxquels elle est parvenue, plane le Bien « qui est au-dessus de tout » de Denys, *VAltiludo* de saint Paul. N'y aurait-il pas moyen de l'aborder, que ce soit besoin de voir comme pour le néoplatonicien, eu besoin d'aimer davantage, comme la charité, amour de Dieu fait pour la vision du ciel, nous en presse ?

Or, Denys est convaincu par système, le croyant sait, l'âme sainte sent, que le foyer de l'irradiation du Bien est au dedans de nous ». C'est là le lieu des Idées : c'est aussi là que Dieu règne, dit l'Evangile.

L'aboutissant s'impose : ce sera notre fond. Il faut y rentrer. D'où la consonance de la première phase du suprême mouvement de l'àme d'après Denys avec l'universelle finale de l'exhortation des Mystiques à rentrer en soi, pour y trouver Dieu.

Deuxième phase de la Contemplation circulaire. — Mais comment, rendue dans son fond, l'âme joindra-t-elle Dieu ? ‹ Comme l'intelligence humaine n'est pas capable de voir la divine essence, on dit qu'elle est comme refoulée sur elle-même par l'excellence de la divine lumière... Le regard de l'âme, quand il se soulève sur Dieu, est repoussé par l'immensité de son flamboiement : *Immensitate coruscationis reverberatur* 3. » Ainsi prononce saint Thomas.

1. « *In creaturarum consideratione, non rana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.* » S. Augustin, *De Vera Religione,* c. xxix, n. l!S. Cf. S. Thomas, *Summa theol.,* II' II*', q. clxxx, a. 4, c.

2. Cf. *Troisième partie,* q. iii.

3. *In Boëtium, De Trinitate,* q. i, a. 2. Cf. S. Augustin, *De Trinitate,* l. XV, n. 10 : « *sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum...* »

Nous ne trouvons pas de plus parlant commentaire de ces paroles de saint Thomas que la page du livre de ' : *Genèse* où est raconté ce qui advint à Moïse, ce type du voyant, lorsqu'ayant conduit son troupeau *ad interiora deserti,* il arrive à *la Montagne de Dieu :* « Le Seigneur lui apparut dans une flamme ardente, au milieu d'un buisson, et il s'aperçut que le buisson brûlait et ne se consumait pas. Et Moïse dit : Je vais voir de plus près ce phénomène étrange, et pourquoi ce buisson ne se consume pas. Alors le voyant s'avancer, Dieu l'appela du milieu du buisson, et lui dit : Moïse, Moïse. Il répondit : Me voici ! Et le Seigneur : N'approche pas d'ici : enlève tes sandales de tes pieds, car la terre, sur laquelle tu te tiens, est sainte. Et il ajouta : Je suis le Dieu d'Abraham. le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. Et Moïse cacha sa face, n'osant lever son regard contre Dieu[1]. »

Le buisson ardent qui brûle sans se consumer, c'est l'image de la plénitude du Bien parfait, de ce « Bien\au-dessus de tout », qui vit de sa propre flamme « toujours identique à soi, sans commencement ni fin ». Moïse, qui a conduit son troupeau *ad interiora deserti,* jusqu'à la montagne de Dieu, c'est l'àme qui a laissé derrière elle les créatures et les révélations à forme humaine, pour se replier en soi, en ce lieu où le Bien souverain habite et éclaire l'âme, par l'illumination des Idées, dirait Denys, par la grâce, la foi et l'amour, dit la foi chrétienne. Comme Moïse voulait s'avancer pour découvrir la cause de ce qu'il voyait, *risionem hanc magnam,* ainsi l'âme veut encore s'avancer pour contempler la perfection divine. Mais l'Éternel : N'approche pas, enlève tes sandales, c'est-à-dire ce par quoi tu touchais à la terre vulgaire, créatures ou concepts. Denys commente : Infléchis uniformément tes énergies spirituelles, adopte le mouvement circulaire, qui te met à l'abri de l'erreur

1. *Exod.,* 111, 2-6.

des discours humains et de la multiplicité des symboles créés, recueille-toi en toi-même. « Car la terre que tu foules est sainte » : car l'âme d'un juste est le sanctuaire de Dieu. Et maintenant, purifiée, unifiée, écoute : ‹ Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'isaac, le Dieu de Jacob », triple répétition qui semble bien insinuer le Dieu aux trois Personnes. Alors Moïse cache sa face et n'ose lever son regard sur Dieu, *contra Deum : Immensitate coruscationis reverberatur.*

Si l'âme du juste n'était qu intelligence, force lui serait de s'arrêter dans l'attitude de Moïse. Mais elle est aussi charité, amour par-dessus tout de Dieu. Celui qui refoule son regard ne laisse pas d'être le Bien divin qui attire son cœur surnaturalisé. Ne pouvant avancer par l'intelligence, obligée donc de renoncer à voir, l'âme sainte ne peut non plus reculer en raison de l'attraction de Dieu. Il lui faut vivre, cependant, et partant se mouvoir : *vita in motu.* Comment se mouvoir, sinon en s'infléchissant dans un mouvement qui, sans l'éloigner de son centre d'attraction ni la rapprocher des créatures qu'elle a dépassées, la maintiendra à portée de Dieu, — sinon en gravitant, cœur et esprit tout ensemble celui-ci dans l'attitude de renoncement qui lui est imposée, autour du Dieu qn'elle aime par-dessus tout ? Tel un satellite, dont la face demeurerait obstinément tournée vers l'astre qui est son centre d'attraction, sa raison de vivre, mais sans le voir.

Sans le voir !... mais tout de même, non sans expérimenter la présence de Celui qui maintient l'âme dans son orbite. Qu'un satellite matériel ne sente rien, c'est dans l'ordre. Mais ici il s'agit d'une âme qui vit, pense, aime, et le sait. Or, par son amour elle est attirée vers Dieu ; cela ne peut avoir lieu sans qu'elle en ait pleine conscience, sans que le sentiment de charité intense qui l'attache à Dieu comme à son centre se réfléchisse sur son esprit, sans donc que celui-ci expérimente, sous l'instigation d'un amour (dirigé par l'Esprit de sagesse), le Bien

infini qu'il ne voit pas, mais qu'il perçoit dans ses attirances, par la communication que la charité lui fait de ce qu'elle éprouve.

C'est en fonction de cette expérience obscure que nous interprétons cette « conduite de l'âme », dont parle Denys, vers le Bien et le Beau « au-dessus de tout », et qui se déclare, selon cèt auteur, au sein de son mouvement circulaire. Puisque le Bien est au-dessus de tout, c'est donc que, selon Denys, nous ne pouvons le connaître tel qu'il est en lui-même. Il reste que nous ayons de Lui un sentiment intellectuel, une expérience obscure, dont la cause génératrice sera le contre-coup, dans notre esprit, du sentiment d'amour qui lie notre cœur au Centre divin qui l'attire. Cette expérience, tout aveuglée qu'elle soit, ne laisse pas de nous acheminer au Bien par-dessus tout; l'attrait duBien infini ne saurait être trompeur. Que si nous concevons cette expérience, comme c'est le fait de l'oraison d'union, sous l'impulsion et la direction de l'Esprit de sagesse, elle devient l'instrument infaillible et divinement garanti de la relation la plus étroite et la plus vraie que puisse avoir notre âme avec le Dieu inexorablement caché par son éblouissante grandeur, *immensitate coruscationis.*

Nous avons décrit cette attitude à. propos de l'oraison d'union : « Que l'esprit de l'homme, disions-nous, s'étant mis totalement sous l'emprise de l'Esprit qui fixe à découvert les profondeurs de Dieu, consente à être en conjonction avec son Dieu intérieur sans concept, *tanquam ignoto et inaccessibili,...* sans doute il ne verra rien, mais... il fera mieux que voir : en tant que devenu un même esprit avec Dieu, il touchera, il expérimentera la présence substantielle de Dieu en dedans de lui-même... Cette attitude de renoncement fait mieux que de concevoir: elle met en œuvre *(exercet)* ce que la foi nous apprend de l'éminence divine. Au lieu de penser à l'Altitude, notre esprit se perd en elle dans un sentimentde la divine majesté qui lui est présente, où le Saint-Esprit

fait passer quelque chose de la propre certitude de sa vision des profondeurs de Dieu »

La description de la contemplation circulaire de Denys ne nous apprend donc rien de nouveau sur le fond de ce qui se passe dans l'oraison d'union. Cependant le mouvement circulaire ne laisse pas de synthétiser, dans une image parlante, l'état de l'âme vivant si proche de Dieu. Intellectuellement, elle est refoulée par l'altitude de la divine Essence : son cœur cependant est retenu près d'Ellepar l'attrait de la charité pour le Bien divin. Incapable de reculer, incapable t'avancer, — et cependant devant vivre, et partant se mouvoir, — l'âme, esprit et cœur, sc déplacera dans le seul sens qui lui soit possible ; elle gravitera autour de son centre divin, sans que son intuition toute négative la fasse progresser dans la connaissance de l'Excès divin toujours identique, encore que sa charité jouisse de se sentir ittiréeet sollicitée, à tous les moments de son évolution, par le Bien infini qui est son centre d'attraction, et fasse participer l'esprit, par manière de répercussion, à ce qu'elle discerne en l'éprouvant.

Ainsi gravite l'àme sainte, qui, pour un instant, se trouve soulevée sur ces sommets : elle contemple, et cependant se refuse atout objet, à toute représentation de l'objet divin. Son regard demeure éperdument fixé dans l'attente. Cependant, elle vit, elle se meut même, intellectuellement, sans s'écarter du Centre divin qui retient son cœur. Qu'attend-elle ainsi ? Le moment, sans doute, où, la lumière de gloire ayant envahi son intelligence, l'Essence divine, le Bien qui est au-dessus de tout, fera irruption dans l'esprit glorifié, et faisant éclater enfin le cercle de son mouvement circulaire, l'assimilera à son centre divin dans la vision intuitive.

1. *Quatrième partie,* q. v, a. I, p. 259; cl. p. 262.

PAX IN VERITATE

TABLE
DES QUESTIONS ET DES ARTICLES

DC TOME SECOND.

TROISIÈME PARTIE

L'Intérieur de l'âme juste.

Pages.

QUATRIÈME PARTIE

La Structure de la Connaissance mystique.

||.*...

APPENDICES

Br c. _ #